W. Henry Green
Princeton N.J.

April 1858

Christologie
des
Alten Testamentes
und
Commentar
über die
Messianischen Weissagungen.

Von
E. W. Hengstenberg,
Dr. u. Prof. der Theol. in Berlin.

Dritten Bandes zweite Abtheilung.

Zweite Ausgabe.

Berlin, 1857.
Ludwig Oehmigke's Verlag.
Fr. Appelius.

Uebersicht der Schlußabhandlungen.

Schlußabhandlungen.

I. Die Bedeutung der Messianischen Weissagungen.

Diese Bezeichnung ist aus Ps. 2, 2 und Daniel 9, 25. 26 hervorgegangen, wo der Erlöser משיח, Gesalbter genannt wird. Die Salbung bedeutet in der Symbolik der h. Schrift die Ertheilung der Gaben des H. Geistes. Vorzugsweise werden die Könige Israels Gesalbte genannt, weil sie zu ihrem hohen Amte, wenn sie anders ihr Herz der Gnade öffneten, ein besonders reiches Maaß des Geistes erhielten. David erscheint als der Gesalbte des Herrn auf Grund der in 1 Sam. 16, 13, 14 berichteten Thatsache, wo das Bild in einer symbolischen Handlung verkörpert wird, in Ps. 84, 10. 132, 10. 17, das ganze Davidische Geschlecht in Ps. 18, 51. 89, 39. 52. Hab. 3, 13. Klagel. 4, 20. Im höchsten Sinne wird Derjenige als משיח bezeichnet, in dem dieß Geschlecht gipfeln sollte und der den Heiligen Geist ohne Maaß erhielt, Joh. 3, 34 vgl. Jes. 11, 1.

Nehmen wir wahr, daß die Anfänge der nur Israel eigenthümlichen Messianischen Verkündung bereits in der Urzeit vorliegen, daß sie durch eine lange Reihe von Jahrhunderten stets von Neuem hervorbricht, daß sie in der Prophetie nicht etwa blos vereinzelt und beiläufig sich darstellt, sondern die Seele und den Mittelpunct aller prophetischen Verkündung bildet, daß sie

auch in den Psalmen stark hervortritt, welche das durch Gesetz und Propheten angeregte subjective Glaubensleben des Volkes Gottes aussprechen, so werden wir nicht zweifeln können, daß diese Erwartung von durchgreifender Bedeutung zunächst für das Volk des A. B. seyn mußte.

1. Es lag für die Glieder des A. B., wenn sie blos auf die Gegenwart sahen, die Gefahr sehr nahe, in einen beschränkten Particularismus zu gerathen. Dieser mußte die nachtheiligsten Folgen mit sich führen. Er verleitete theils zu unwürdigen und niedrigen Vorstellungen von Gott, zu Beschränkungen entweder seiner Allmacht oder seiner Liebe — der Gott Israels, wenn er blos als solcher gedacht wird, hört auf Gott zu seyn, — theils zu höchst verderblichen Einbildungen eigner Vortrefflichkeit, indem es nahe lag den Grund des Vorzuges vor den Heidenvölkern, falls derselbe ein bleibender war, in angebornen Vorzügen zu suchen, welche Israel vor allen Anderen der göttlichen Gnade würdig machten. Es war daher für das Glaubensleben Israels höchst nothwendig, damit das Mittel als solches erkannt werde, daß der Blick über die Vorbereitungsanstalt hinaus auf die Hauptanstalt gelenkt wurde. Deshalb wurde schon vor der Gründung der Oeconomie des A. B. vorherverkündet und nach der Gründung derselben dem Volke stets von Neuem zum Bewußtseyn gebracht, daß das specielle Verhältniß Gottes zu Israel nur ein zeitliches sey, daß dereinst der Erlöser und König der ganzen Welt erscheinen werde, daß bis zu seiner Erscheinung die Gestaltung des Reiches Gottes einen provisorischen Character trage. Wie nothwendig diese Verkündung gewesen, das geht besonders daraus hervor, daß ungeachtet dieser so deutlichen Weissagungen dennoch der größere Theil der Juden, durch fleischliche Gesinnung verblendet, sich einem verderblichen Particularismus hingab.

2. Die Verkündung des Messias war ein Mittel, das Volk in bedrängten Umständen in der Treue gegen den Herrn zu er-

halten. Von den verschiedensten Organen Gottes mit der Zuversicht bezeugt, welche der Heilige Geist wirkt, mit den lebhaftesten Farben gezeichnet, aus der Zukunft in die Gegenwart entrückt, wurde der Messias mehr und mehr das Panier, um das sich alle Verzagten, die geistlich Verjagten Judas und Zerstreuten Israels sammelten. So wird z. B. in Jes. 7, 14 dem vor Aram und Ephraim verzagenden Volke das Bild Immanuels vor Augen gestellt. So eröffnen auch Jeremias in C. 23, 5. 6 und Ezechiel in C. 34, 23 den im Angesichte der Weltmacht verzweifelnden zum Troste den Blick auf den zukünftigen Erlöser. Trösten die Propheten auch nicht selten durch die Verweisung auf niedere erfreuliche Begebenheiten in der nächsten Zukunft, so kommen sie doch fast immer auf diese als die höchste und alle anderen bedingende, das Centrum aller Heilserwartungen zurück. Jesaias z. B. schildert, da die Existenz des Volkes Gottes durch Assur bedroht ist, zuerst in C. 10, 5—34 die Catastrophe Assur's, dann weist er in C. 11 hin auf die Vollendung des Heiles für das Volk Gottes in Christo, welches die Bürgschaft bildete für jede niedere Heilsspendung. Dieser auf das ganze Volk berechnete Zweck der Mess. Weiss. wurde theilweise realisirt, auch wenn dieselbe durch Verkennung der bildlichen Hülle falsch aufgefaßt wurde. Denn auch derjenige Theil des Volkes, dessen Messianische Erwartungen durch seine eigne Schuld vorwiegend fleischlich waren, wurde doch dadurch in der äußeren Treue gegen Gott erhalten, und dieß war von Wichtigkeit, da die Aufrechterhaltung des äußeren Bestandes des Reiches Gottes die erste Bedingung der Erscheinung Christi bildete, auch außerdem der Kern durch die Schaale geschützt wurde.

3. Der während der Dauer des A. B. bestehende schroffe Gegensatz der Idee des Volkes Gottes und seiner Erscheinung mußte nothwendig an der ersteren irre machen, wenn nicht durch die stets wiederholte Verkündung des Messias das Volk kräftig

angeregt worden wäre, diesen Gegensatz nur als einen vorübergehenden zu betrachten. Ein solcher Gegensatz fand zunächst in Bezug auf das äußere Ergehen statt. Das Volk Gottes, das als solches nothwendig zur Weltherrschaft berufen seyn muß, war lange und bange Jahrhunderte hindurch der Knechtschaft der Weltmächte unterworfen. Das „Herrscherthum von Priestern" seufzte ohnmächtig unter dem Drucke der Heiden. Dieser Zustand war ein unerträglicher, wenn ihm nicht in der Hoffnung ein Gegengewicht bereitet wurde. Von diesem Gesichtspuncte aus kündigt z. B. Jesaias an in C. 2, 2—4, das jetzt verachtete Gottesreich werde dereinst in der Mess. Zeit über alle Weltreiche erhoben, das Ziel der Sehnsucht für die stolzen Heiden werden. Von diesem Gesichtspunct aus verkündet auch Daniel in C. 2 u. 7, daß auf die vier Weltreiche das Reich Christi folgen wird und mit ihm die Weltherrschaft des Volkes Gottes. Auf die Vollendung des Reiches Gottes in Christo weist Haggai in C. 2, 1—9 hin, da dem Volke der schroffe Widerspruch zwischen Erscheinung und Idee an der Geringheit des neuen Tempels zum Bewußtseyn gekommen. Amos läßt auf die Ankündigung des Unterganges alles Herrlichen in Israel und Juda in C. 9, 11. 12 die der Herstellung von Davids Hütte und der Ausdehnung des Reiches Gottes weit über die Gränzen der Heiden folgen. Die Hoffnung auf eine zukünftige Ausgleichung zwischen der Idee des Volkes Gottes und seinem Ergehen, konnte aber nur dann feste Wurzel fassen, wenn in der Hinweisung auf die Person eines gottmenschlichen Erlösers eine Bürgschaft gegeben wurde für die Realität der auf andere Weise nicht zu realisirenden Hoffnung, wenn diese erhabene Person dem Volke so leibhaftig wie möglich vor Augen gestellt wurde, wenn der *λόγος* in dieser prophetischen Verkündung schon vor seiner Menschwerdung gleichsam Fleisch und Blut annahm. — Nicht minder beängstigend aber war auch der Gegensatz des Volkes Gottes und seiner Er-

scheinung in ethischer Beziehung. Es fehlte unter dem A. B. dem Volke Gottes noch gar sehr an den Gaben, wodurch es innerlich als solches characterisirt und von der Welt unterschieden werde. Es fand zudem eine trübe Mischung statt der Gerechten und der Bösen und die letzteren hatten in den meisten Zeiten die Oberhand. Dieser Gegensatz mußte, als ein bleibender gedacht, an dem Reiche Gottes irre machen, so gewiß als hinter dem Gebote: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, die Verheißung verborgen ist. Mit Beziehung auf ihn kündigt Joel an, daß in der Messianischen Zeit der Herr seinen Geist über alles Fleisch ausschütten werde, redet Jeremias von dem neuen Bunde, der reichere Mittel der umbildenden Gnade mit sich führen werde, kündigt Ezechiel an, daß der Herr in Zukunft das Herz von Stein wegnehmen und ein Herz von Fleisch an seine Stelle setzen werden. Auch diese ethischen Hoffnungen konnten nur dann rechte Consistenz gewinnen, wenn in der Erscheinung der Person des Erlösers eine neue und bis dahin unerhörte Verbindung von Himmel und Erde, Gott und Mensch in Aussicht gestellt wurde. Das war die nothwendige rationale Basis derselben. Neben der innerlich umbildenden Macht muß aber zur Auflösung des Contrastes auf dem ethischen Gebiete die äußerlich sichtende und richtende sich wirksam beweisen. Von diesem Gesichtspuncte aus sind z. B. die Verkündungen des Messianischen Gerichtes in Sach. 5 u. 11 zu betrachten, ebenso die Verkündung der Zerstörung von Stadt und Tempel in Dan. 9. „Dein Volk eitel Gerechte", das ist ein nothwendiges Postulat des Reiches Gottes, das zu seiner Zeit nothwendig seine Realisirung finden muß, wenn auch erst am Ende der Entwickelung. Der Weizen muß zuletzt von der Spreu gesondert werden und die letztere verbrannt werden mit unauslöschlichem Feuer.

4. Die Messianische Verkündung enthielt die stärksten ethischen Motive in sich. Indem die Messianische Zeit als die Voll-

endung zugleich des Segens und der Strafe erscheint, mußte der Blick auf sie den Gerechten ein mächtiger Antrieb zur Standhaftigkeit seyn, den Gottlosen zur Bekehrung. Wie die Propheten mit dieser Verkündung zur Buße locken, zeigt z. B. Mich. 2, 12. 13, 4, 1—8. Jes. 40, 3—5. Mal. 3, 19 ff.

5. Auch im A. B. läuft das Evangelium, welches die Vergebung der Sünden durch die göttliche Gnade verkündet, neben dem Gesetze her. Wie sehr nun mußte es denen, an welchen der Zweck des Gesetzes erreicht worden, die Ergreifung der Gnade erleichtern, wenn ihnen die Bedingung ihres Heiles, derjenige, der ihre Sünden auf sich nehmen sollte, wie er die unsrigen auf sich genommen hat, in Weissagungen wie Jes. 53 vorgestellt wurde. Daß die Weissagung in dieser Beziehung ihren Zweck erreicht hat, zeigt in einem Beispiele Johannes der Täufer, der auf Grund von Jes. 53 von dem Lamme Gottes zeugt, das der Welt Sünde trägt. Vergebung der Sünden, das war nach Luc. 1, 77 der Mittelpunct der Heilserwartungen tieferer Gemüther.

6. Der Hauptzweck der Mess. Weiss. aber war der, auf Christum also vorzubereiten, daß er aus der Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung als solcher erkannt werden konnte. Grade, daß ungeachtet dieser Vorbereitung dennoch der größere Theil des Volkes Christum verkannte, zeigt, wie nothwendig dieselbe gewesen. Jetzt fand die Verkennung nur bei denjenigen statt, denen die unparteiische Vergleichung der Weissagung und der Erfüllung durch ihre ungöttliche Gesinnung unmöglich gemacht wurde. Wären keine Merkmale vorhanden gewesen, so würde auch den Rechtschaffenen die Anerkennung unendlich schwer geworden seyn. — Wie wichtig die Mess. Weissagungen in dieser Hinsicht waren, geht aus den Zeugnissen des N. T. hervor. Johannes der Täufer, indem er Joh. 1, 20 sagt: *ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός* deutet auf Jesum als den Christ hin (Bengel: limitato sermone — ich — ansam praebet cogitandi

Christum non longe abesse); er bezeichnet ihn mit Beziehung auf die Weissagungen des A. T. als den, der nach ihm kommend vor ihm gewesen ist, V. 27. 30, als das Lamm Gottes, im Hinblick auf Jes. 53. Sein Jünger Andreas spricht auf Grund des von ihm Gehörten in V. 41 zu seinem Bruder Simon: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν*. Christus setzt allerdings als die erste Bedingung seiner Anerkennung eine innere Gemüthsrichtung, welche die Empfänglichkeit für die äußeren Beweisgründe seiner göttlichen Sendung gibt, Joh. 7, 17, und leitet den Unglauben der Juden daraus ab, daß sie diese Gemüthsrichtung nicht besaßen, Joh. 5, 44. Nichtsdestoweniger aber stellt er den Weissagungsbeweis als vollkommen objectiv gültig dar und wirft es den Juden vor, daß sie denselben nicht als solchen anerkannten, Joh. 5, 39—47 (Th. 1 S. 115). Als den verheißenen Messias gibt er sich zu erkennen, Joh. 4, 25. 26. Matth. 26, 63. 64. 11, 3 ff. Er schilt in Luc. 24, 25. 26 die Apostel als unverständig und trägen Herzens, daß sie die so klar vorliegende Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung in seiner Geschichte nicht erkannten; er eröffnet ihnen zur Stärkung ihres Glaubens das Verständniß der auf seine Person gehenden Weissagungen, Luc. 24, 45; er bezeichnet dieselben mehrfach, ihre hohe Wichtigkeit darlegend, als die bestimmende Macht für die Geschichte, indem er sagt: es habe also geschehen m ü s s e n, z. B. Luc. 24, 26. 46. Matth. 26, 54. Wie wichtig ihm für seine Legitimation die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung erschien, geht daraus hervor, daß er bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem die Umstände so anordnete, daß sie genau der Weissagung entsprachen, Matth. 21, 1. Joh. 12, 12—16*). Der e r s t e unter den Evangelisten führt

*) Nach Delitzsch, die bibl. prophetische Theologie S. 170, soll das Verhältniß ein umgekehrtes seyn. Er eignet sich das Wort des Augustinus an: non ideo fecit Christus, quia propheta praedixerat, sed ita propheta

eingehend den Beweis, daß Jesus der Christ, der im A. T. verheißene Messias sey. Das war die vor allen anderen zu lösende Aufgabe. Daß Jesus der Christ sey, bildete ein Hauptstück der Apostolischen Verkündung, Apgsch. 3, 18. 10, 43. 1 Cor. 15, 3. 4. 2 Cor. 1, 20. Paulus gründet in Apgsch. 26, 22 seinen Anspruch, Gehör zu finden mit der Predigt des Evangeliums darauf, daß er nichts anders sage, als was Moses und die Propheten vorherverkündet haben und sagt in V. 27, daß, wer den Propheten glaube, nothwendig auch an Christum glauben müsse.

Die hohe Bedeutung der Mess. Weiss. für das Volk des A. B. ist also keinem Zweifel unterworfen. Es fragt sich aber, ob diese Bedeutung auch in der christlichen Kirche noch fortdaure. Diese Frage ist von der Kirche stets mit Entschiedenheit bejaht worden. Zur Veranschaulichung ihrer Stellung zu den Weissagungen möge eine Aeußerung des trefflichen Pascal dienen, Pensées Article 10, Preuves de Jesus Christ par les prophéties: La plus grande des preuves de Jesus-Christ, ce sont les prophéties. C'est aussi à quoi Dieu a le plus pourvu; car l'évenément qui les a remplies est un miracle subsistant depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à la fin. Aussi Dieu a suscité des prophètes durant seize cents ans; et pendant quatre cents ans après, il a dispersé toutes ces prophéties

---

praedixit, quia ille facturus erat. Daß aber dieß Wort des Augustinus nur in Bezug auf das Wesen Geltung hat, den Grundgedanken der prophetischen Stelle, wie er durch das Wort עני ausgedrückt wird, nicht aber in Bezug auf die Form, das erhellt daraus, daß bei der Handlung Umstände vorkommen, die nicht an sich Bedeutung haben, sondern sie nur durch die Beziehung auf die Weissagung erhalten, namentlich das Mitgehen der Eselin. Soll das Annehmen individualisirender Züge, wie hier das Reiten auf einem Esel ein solcher ist, ohne weiteres als ein verwerfliches „Idealisiren" bezeichnet werden, was will man dann mit Stellen wie Jes. 50, 6 anfangen: „und meine Wangen, denen die mich rauften," bei denen eine geschichtliche Erfüllung nicht nachweisbar ist?

avec tous les Juifs, qui les portaient, dans tous les lieux du monde. — Quand un seul homme auroit fait un livre des prédictions de Jésus-Christ, pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformement à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes, qui, constamment et sans variation, viennent l'un en suite de l'autre, prédire ce même avénement. C'est un peuple entier, qui l'annonce. Nach dem Vorgange des Rationalismus aber hat sich besonders Schleiermacher von dieser gemeinsamen Ueberzeugung der gesammten christlichen Kirche losgesagt*).

Es kommt hier vor Allem darauf an, ob eigentliche Mess. Weissagungen in dem A. T. vorhanden sind. Dieß wurde von Schleiermacher geläugnet. Er fand in dem A. T. nur unbestimmte Ahndungen, Aussprüche eines subjectiven Gefühles der Erlösungsbedürftigkeit, „ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum," wie es sich auch im Heidenthum nachweisen lasse. Mit dieser Behauptung trat Schl. in entschiedenen Widerspruch gegen die Auctorität Christi und seiner Apostel. Denn daß diese in der Schrift eigentliche Weissagungen anerkannten, erhellt aus den so eben angeführten Stellen und aus einer Menge anderer, die wir im Verlaufe des Werkes besprochen haben. Ebenso aber auch wird diese Behauptung durch die Betrachtung der Weissagungen selbst widerlegt. Wir haben den Beweis geführt, daß die Schrift eine lange Reihe wahrhaftiger Weissagungen enthält. Man vgl. z. B. was in Th. 3 S. 247 in Bezug auf das Zukunftsbild bei Sacharja bemerkt wurde. Man vgl. Dan. 9, wo die Salbung Christi mit dem heiligen Geiste, sein Tod, die Vergebung der Sünden, die er bringt, das Gericht

*) Glaubensl. 1, 116. (105. 6), zweites Sendschr. an Lücke, Stud. und Crit. 29 S. 497.

über Jerusalem durch einen fremden Fürsten angekündigt wird. Bestimmt wird im A. T. das Volk, aus dem der Erlöser hervorgehen soll, der Stamm (zuerst Gen. 49), das Geschlecht (zuerst 2 Sam. 7), der Ort, Micha 5, die Zeit, während der Dauer der politischen Existenz Judas, Th. 1 S. 71, vor der Zerstörung des zweiten Tempels, Hag., in der Zeit der vierten Monarchie, Dan. 2. 7, in der 70. Woche, Dan. 9. Klar und scharf erkennen die Propheten den Zustand des Geschlechtes und des Volkes zur Zeit der Erscheinung Christi: sie stimmen darin überein, daß vorher alles Herrliche in Israel zu Grunde gehen muß (Th. 1, 600), die Hütte Davids zerfallen, Am. 9, 11, der Davidische Stamm in die Niedrigkeit des Privatlebens herabsinken wird, Th. 2, 127. Die Propheten kündigen an, daß mit der Erscheinung Christi ein ander geistliches Lebensprincip sich in dem menschlichen Geschlechte wirksam beweisen wird, Joel C. 3, Jer. 31, 31—40. Ez. 11, 19, und die Geschichte hat diese Ankündigung bestätigt. Tous les peuples, sagt Pascal, étoient dans l'infidelité et dans la concupiscence; toute la terre fut ardente de charité, les princes quittent leur grandeur, les filles souffrent le martyre. D'où vient cette force? C'est que le Messie est arrivé. Die Propheten setzen mit der Erscheinung Christi ein schweres Gericht über Juda und seine Vertreibung aus dem Lande des Herrn in Verbindung, z. B. Sach. 5 u. 11. Mal. 3. Die Erfüllung liegt vor Augen, wie ebenso auch die Erfüllung der Weissagungen, welche die Ausdehnung des Reiches Gottes auf die Heiden in der Mess. Zeit ankündigen, wie Ez. 17, 22—24, Mal. 1, 11: „von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist groß mein Name unter den Heiden."

Ebensowenig mit der Auctorität Christi und der Apostel verträglich, wie die Leugnung des Vorhandenseyns wahrhaftiger Weissagungen, ist die Behauptung, daß eine bis ins Einzelne gehende Uebereinstimmung zwischen dem Erfolge und der Weissa-

gung von gar keiner Wichtigkeit sey. Denn wäre dieß, warum würde im N. T. bei den speciellsten Umständen in Christi Leben die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nachgewiesen? Warum hätte Christus nach seiner Auferstehung den Aposteln die Stellen im ganzen A. T. erklärt, die von seinem Leiden und seiner Verherrlichung handeln? Warum hätte Er in Matth. 26, 31, nachdem er zu seinen Jüngern gesprochen: *πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* hinzugefügt: *γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης?* Warum hätte er in V. 54 zu den Jüngern gesagt: *πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί;* in V. 56 zu den *ὄχλοις: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν.* Wer aus der Wahrheit ist, wird auch in dieser Beziehung die Stimme desjenigen hören, der gesprochen: ich bin die Wahrheit. Wie dürfte es, wenn Schleiermachers Ansicht die richtige wäre, den Beröensern in Apgsch. 17, 11 zum Lobe angerechnet werden, daß sie die Evangelische Verkündigung auf das sorgfältigste mit den Schriften des A. B. verglichen, *τὸ καθ' ἡμέραν ἀνακρίνοντες τὰς γραφὰς, εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως?* Man müßte es dann auch Philippus zum Vorwurfe machen, wenn er in der Predigt des Evangeliums an den Kämmerer der Königin Kandace seinen Ausgangspunct von Jes. 53 nahm, Apgsch. 8, 35. — Hatte die Nachweisung der genauen Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung für die damalige Zeit Wichtigkeit, so hat sie dieselbe auch noch für die unsrige, wie dieß schon daraus hervorgeht, daß die Apostel ihr dieselbe nicht blos beilegen, wenn sie mit Juden, sondern auch, wenn sie mit Heiden zu thun haben. Nicht blos die große Masse der Juden, auch ein großer Theil derjenigen, welche in der äußeren Gemeinschaft der christlichen Kirche leben, befindet sich noch jetzt in dem Zustande, in dem die Juden zur Zeit der Erscheinung Christi: sie kennen Christum noch nicht auf wahrhaftige Weise, sondern

sie sollen ihn noch kennen lernen. Dies kann nun allerdings ebenso wenig wie bei den damaligen Juden, allein durch die Messianischen Weissagungen bewirkt werden. Vielmehr können alle äußeren Beweise für die Wahrheit des Christenthums bei aller ihrer objectiven Gültigkeit nichts ausrichten, so lange nicht die Gemüthsrichtung vorhanden ist, welche die Empfänglichkeit für den Eindruck der äußeren Beweise bedingt*). Allein wo diese Gemüthsrichtung vorhanden ist, da kann doch die Wahrnehmung der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung eine sehr segensreiche Einwirknng ausüben. Man sollte dieß um so weniger läugnen, da die Geschichte so deutlich dafür spricht. Ueberzeugungsvolle Uebertritte aus dem Judenthum kommen fast nie ohne bedeutende Mitwirkung dieses Grundes vor**). Und auch für solche, die dem rationalistischen Unglauben anheimgefallen waren, sind Weissagungen wie Jes. 53 vielfach ein bedeutendes Mittel der Förderung auf dem Wege des Heiles geworden. — Die Wichtigkeit der Mess. Weissagungen beschränkt sich aber nicht blos auf die ersten Anfänge christlicher Ueberzeugung, sie dauert auch für die Fortgeschritteneren noch fort. Denn theils ist der Glaube bei Niemanden so stark, daß er ein von Gott selbst dargebotenes Stärkungsmittel verschmähen dürfte, und Jeder wird dieß um so weniger thun, je mehr er sich an den geschicht-

---

*) Mit Recht sagt Herder (Briefe S. 244): „Mit allen Citationen aus dem A. T. wird Niemand eigentlich zum christlichen Glauben zu zwingen seyn, weil ihre Erfüllung doch abermals auf dem Geiste vieler Begebenheiten, der aus allen zusammengefaßt und in seiner Einheit empfunden werden muß, beruht."

**) So brach sich z. B. der Unglaube Augustis an Jes. 53, da er bei einer von ihm unternommenen schriftstellerischen Arbeit über Jesaias an diese Stelle kam, vgl. Nachrichten von dem Leben, Schicksalen und Bekehrung F. A. Augustis, eines vormaligen Jüdischen Rabbi und nachherigen drei und funfzigjährigen christlichen Lehrers, Gotha 1783 S. 67. Andere Beispiele geben Hausmeisters Bekehrungsgeschichten Jüdischer Proselyten.

lichen Christus angeschlossen und von dem Nebelgebilde des idealen abgewandt hat, der, so wie er keiner Bezeugung bedarf, so auch keine Kraft und keinen Trost gewähren kann, theils fühlt der Fortgeschrittnere um so mehr das Bedürfniß, die göttlichen Heilsanstalten in ihrem Zusammenhange zu begreifen, und dem Plane nachzusinnen, welchen die göttliche Weisheit bei denselben verfolgt hat. Das ist ein seliges Studium, reich an Anreizungen zur Erkenntniß und zur Liebe Gottes. Nichts kann hier als unwichtig erscheinen, da auch der geringste Zug durch seine Einreihung in das Ganze Bedeutung erhält. Alles steht hier in Wechselwirkung, so wie durch die Erfüllung Licht fällt auf die Vorbereitung, so aus der Vorbereitung auf die Erfüllung.*)

Wenn Schl. gegen die Wichtigkeit der Mess. Weissagungen noch einwandte, wir können nicht unseren festeren Glauben an das Christenthum auf unseren unstreitig minder kräftigen an das Judenthum gründen wollen, so hat mit Recht Steudel dagegen bemerkt, daß nicht den Weissagungen an sich die Beweiskraft beigelegt werde, sondern der Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung. Und Sack, Apologet. S. 258, hat auf die Schriftwidrigkeit jenes Gegensatzes von Judenthum und Christenthum hingewiesen, da die Weissagung nicht dem sich selbst überlassenen Judenthum angehört, sondern nach der Anschauung des N. T. die Propheten Organe des heil. Geistes sind, des Geistes Christi, der sich durch ihre Vermittelung selbst zum voraus der Gemeinde Gottes bezeugt, 1 Petri 1, 11.

Die eigentlich classische Stelle des N. T. zur Zurückweisung jener völlig abnormen und unkirchlichen Schleiermacherschen An-

---

*) Crusius theol. proph. 1 p. 6.: Est etiam pars verbi divini prophetica suavissimum studii perpetui exercitium, ubi incrementum successive capimus, quod fastidium detergit, sed finem nunquam reperimus, gaudemus tamen alimento spirituali, fidem, spem et caritatem roborante et excitante.

sicht ist die 2 Petr. 1, 19—21, eine Stelle, die durch ihre Tiefe selbst den Beweis für ihren Apostolischen Ursprung führt: *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προςέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωςφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.* V. 20. *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται.* V. 21. *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ᾽ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.* Für die Christen ist die Messianische Verkündung (daß es sich bei dem *προφητικὸς λόγος* speciell um diese handelt, zeigt der Zusammenhang mit dem Vor.) noch wichtiger als für die Juden: sie haben das prophetische Wort als ein festeres, indem sie die Weissagung mit der Erfüllung vergleichen können. Der Grund der Apostolischen Verkündung von Christo sind nach V. 16 nicht willkürliche Speculationen, sondern daß die Apostel *ἐπόπται τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* geworden sind. Durch diese geschichtlichen Thatsachen hat der *προφητικὸς λόγος* eine größere Festigkeit und Wichtigkeit bekommen. — Eben deshalb ist es für die Christen doppelt wohlgethan darauf zu achten, wovon Schl. nach Kräften die Kirche Christi abzulenken suchte. Der Apostel sagt nicht ihr thatet, sondern ihr thut wohl daran. Er lobt die Achtsamkeit auf das prophetische Wort nicht an den Juden, sondern an den Christen, nicht als Mittel zum Glauben zu gelangen blos, sondern auch als Mittel des Wachsthums im Glauben. Es ist eine verwirrende Annahme,*) daß *ἕως οὗ* u. s. w. mit *προσέχοντες* zu verbinden sey, statt mit *φαίνοντι*, vergl. Matth. 11, 13. Dann würde das Präsens nicht passen. Der Apostel schreibt an Christen, nicht an solche, die es erst werden

*) Vgl. dagegen Knapp opusc. S. 16.

sollen, *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν πίστιν λαχοῦσιν*, V. 1. Der Ap. sagt also nicht wie lange man aufmerken soll, sondern wie lange das Licht geleuchtet hat. Der Termin für das Licht scheinend am dunklen Orte (ein solches konnte nur durch die göttliche Eingebung angezündet werden) ist die Erscheinung Christi im Fleische, womit sofort auch das Aufgehen des Morgensternes in den Herzen seinen Anfang nahm. Erst für diejenigen, welchen der Tag angebrochen, gibt das Licht scheinend an einem dunklen Orte ein recht helles Licht. (Bengel: lumine majori minus et ut minus agnoscitur et corroboratur.) Die Bedeutung der Messianischen Verkündung liegt in dem Verhältniß der Anbahnung und Vorbereitung zu der Sache selbst, und dies Verhältniß kann erst nach geschehener Erfüllung recht durchschaut werden. — *Τοῦτο πρῶτον* (= *πρῶτον πάντων*, 1 Tim. 2, 1) *γινώσκοντες*: wer das nicht erkannt hat, der ist in der ganzen Materie blind, eine Blindheit, die um so verantwortlicher ist, nachdem der Tag angebrochen. Was der Apostel als das Erste in dieser Sache bezeichnet, die göttliche Eingebung, ohne die von einem Lichte scheinend an dunklem Orte nicht geredet werden kann, das grade wird von Schl. geläugnet. Er setzt an die Stelle der Weissagung die bloße subjective Vorahnung, ihm ist die *προφητεία γραφῆς* durchaus *ἰδίας ἐπιλύσεως*. Die Stellen des Philo, die man bei Wetstein und Knapp angeführt findet (z. B. *προφήτης ἴδιον οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου*) und ebenso der ganze Zusammenhang zeigen, daß es sich hier nicht um die Auslegung der Propheten durch Andere handelt. Der Apostel gibt im Folgenden selbst die Erklärung: es handelt sich bei der ganzen Prophetie nicht um ein Erzeugniß des „Judenthums," nicht um Aufschlüsse, welche die Propheten auf eigne Hand geben, die ganze Prophetie der Schrift gehört nicht wie die heidnische in das Gebiet des eignen Wähnens, die Propheten

der Schrift sind nicht wie die falschen Propheten bei Jeremias, denen die Schleiermachersche Theologie sie gleichstellt, „Propheten aus ihrem Herzen.“

II. Die Messianischen Erwartungen unter den Heiden.

Es finden sich im heidnischen Alterthum Hoffnungen auf eine Zeit der Wiederherstellung und zum Theil auf das Erscheinen eines persönlichen Erlösers vor, denen man vielfach eine gewisse Selbstständigkeit beigelegt und sie den biblischen nebengeordnet, die man aus einer Uroffenbarung abgeleitet hat. Die critische Erforschung des gesammten vorliegenden Materiales*) aber zeigt, daß alle diese Aussichten, sofern sie irgend bestimmteren Charakter tragen und sich wesentlich mit den biblischen berühren, sich als Nachklang der letzteren darstellen, wie ja ebenso auch bei der Schöpfung, dem Fall, der Sündfluth, dem babylonischen Thurmbau die wahrhaft critische Untersuchung das Resultat ergibt, daß nirgends die heidnischen Analogieen aus der Uroffenbarung abzuleiten sind, überall vielmehr das wirklich dem biblischen Analoge in Abhängigkeit von diesem steht.

Bei dem energischen Charakter des Messianischen Glaubens unter Israel wird man von vornherein erwarten müssen, daß derselbe auf die umgebende Heidenwelt mannigfachen Einfluß ausgeübt haben wird, um so mehr, da das heidnische religiöse Be-

*) Vgl. die Sammlungen bei Stolberg Religionsgesch. 1 Beilage 4: über die Quellen der morgenl. Ueberlieferungen, Rosenmüller, altes und neues Morgenl. 1, S. 13 ff., Tholuck von der Sünde und vom Versöhner u. A.

wußtseyn sich überall als ein unsicheres darstellt; als ein weicher Thon, welcher bereit ist Eindrücke aufzunehmen von den ausgeprägten Ueberzeugungen des Volkes der Offenbarung. Als alttestamentarischer Beleg für solche heidnische Abhängigkeit stellt sich Bileam dar, als neutestamentlicher die Weisen aus dem Morgenlande. Daß bei den letzteren die Messianische Erwartung keine selbstständige Wurzel hat, liegt am Tage. Es erhellt dies schon aus dem Zusammenhange, in dem ihr Stern mit dem Sterne Bileams steht, vgl. meine Schrift über Bileam S. 177. Sie suchen nach Matth. 2, 2 den *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, den Herrscher, der von den Juden ausgeht und von ihnen aus sein Reich ausbreitet: wo nach ihrer eignen Anschauung der Anfang der Herrschaft ist, da wird auch der Quellpunkt der Erwartung zu suchen seyn. Sie ziehen nach Jerusalem, um Näheres über den neugebornen König zu erfahren: suchen sie die weitere Belehrung an dem Mittelpunkt des jüdischen Lebens, so werden sie ebendaher auch die erste Anregung erhalten haben.

Wenden wir uns nun zunächst zu den Völkern des classischen Alterthums. Die Wiederkehr einer besseren Zeit erwartet Hesiodus Landb. V. 174 f. nach der Uebers. von Voß:

Wäre doch nicht ich selbst ein Genoß von den fünften der Männer!
Wär' ich zuvor gestorben, wo nicht doch später geboren!
Denn dieß Menschengeschlecht ist ein eisernes! . . . .
Zeus tilgt einst auch dieses Geschlecht vieltöniger Menschen."

Bei den Platonikern und Stoikern bildete sich diese Erwartung später zu der Lehre von dem großen Weltjahre aus, über welche Heyne zu Virgil Bd. 1, S. 96 der Ausg. von 1800 und Voß zu Virgils ländl. Ged. 1 S. 185 ff. zu vergleichen ist. Der letztere sagt: „Diese aus älteren Vorstellungen der Dichter von vier umlaufenden Weltaltern, dem goldnen, silbernen, ehernen und eisernen und aus hinzukommenden Träumen der Astrologen

von Einwirkung der Gestirne auf die Schicksale, erwachsene und vielfach ausgebildete Lehre verstand unter dem großen Weltjahre den Zeitraum, in welchem alle Gestirne und Planeten in ihren Umläufen den selbigen Stand am Himmel, *ἀποκατάστασις*, wieder einnehmen und den vorigen Wechsel der Schicksale zurückbringen würden. Es hieß dieß das große oder größte Jahr, das Welt- oder Himmelsjahr, das Jahr des Säculums, auch das Platonische." Dies große Weltjahr ist offenbar nicht Gegenstand des Glaubens, sondern theils dichterische Phantasie, theils wissenschaftliche oder pseudowissensch. Hypothese.

Alles was auf dem classischen Gebiete eine wirkliche Uebereinstimmung mit den biblischen Messianischen Erwartungen zeigt, steht in unverkennbarer Abhängigkeit von den letzteren. Dies gilt namentlich von den beiden bekannten Stellen des Sueton in der vita Vespasiani C. 4: Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur, und des Tacitus hist. 5, 13: pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur. Bei Tacitus kann nach dem Zusammenhange nur von jüdischen Erwartungen die Rede seyn. Er sagt, nachdem er von Wunderzeichen geredet, welche sich unter den Juden ereigneten: „welches Wenige zur Furcht bewog, indem ihnen die Ueberzeugung beiwohnte, in der Priester alten Schriften sey enthalten" u. s. w. Die Priester sind die Jüd. Priester. Den Commentar zu dieser Stelle des Tacitus, in der es weiter heißt: Quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerat. Sed vulgus more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati, ne adversis quidem ad vera mutabantur, bildet Josephus vom Jüd. Kriege. VI. c. 5, §. 4: *τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* (Tac.: eo ipso

tempore fore) ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης· τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν· ἐδήλου δ'ἄρα περὶ τοῦ Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν, ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος. Wir haben schon früher (III, 1 S. 201) nachgewiesen, daß der Ausgangspunct der von Josephus erwähnten Jüdischen Erwartung ein Ausspruch Daniels war. Unter den Einfluß dieses Ausspruches werden wir auch die von Sueton erwähnte Meinung um so mehr stellen müssen, da sie nicht etwa blos im Allgemeinen dahin geht, daß eine jüdische Weltherrschaft sich erheben werde, sondern speciell dahin, esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur, und zwar also, daß sie nicht etwa in jener Zeit zuerst aufkam, sondern daß sie aus alter Zeit herübergekommen war, daß sie nicht etwa einen schwankenden Character trug, sondern daß sie ein festes Bestehen hatte: Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio. Wir werden auch hier hingedrängt zu der Weiss. Daniels von den 70 Jahrwochen, welche ein Alter von mehr als einem halben Jahrtausend hatte (vetus), eine ehrwürdige Autorität bildete, so daß der auf sie gegründete Glaube einen constanten Character tragen mußte (constans), und die grade in jener Zeit auslief, eo tempore.

Als Beweis für das Vorhandenseyn selbstständiger Messianischer Erwartungen in dem classischen Alterthum hat man mehrfach Virgils vierte Ekloge angeführt. Unter Berufung auf die Sibyllinischen Bücher verkündet Virgil dort, daß jetzt der Ausbruch der Zeit, welche das Cumäische Lied ankündige, ganz nahe sey (Ultima Cumaei venit jam carminis aetas) und daß noch während Pollio's, zu dessen Ehre das Gedicht verfaßt ist, Consulate, mit der Geburt des erwarteten Knaben das goldne Zeitalter wiederkehren werde: „noch unter Pollios Consulate werde sein Sohn als der Erstling der neuen Schöpfung erscheinen, um

in der allmählig entsündigten und geläuterten Welt mit anderen gottbefreundeten Heroen die höchsten Ehrenämter des friedlichen Reiches zu verwalten." (Voß.) Schon der Kaiser Constantinus nahm an, daß in dieser Ekloge eine Messianische Erwartung enthalten sey, entnommen aus den Weissagungen der Cumäischen Sibylle. Vgl. Eusebius vit. Const. V, 19. 20. Dasselbe behauptet Augustinus an mehreren St., besonders de civit. dei 10, 27 und epist. 155 (Bened. 258) ad Martianum: Nam omnino non est, cui alteri praeter dominum Christum dicat genus humanum:

Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Quod ex Cumaeo i. e. ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Virgilius, quoniam fortassis illa vates aliquid de unico salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Virgil sich wirklich auf eine Weissagung der Cumäischen Sibylle beruft. Die Annahme, daß er hinweise auf Hesiodus, dessen Vater aus Cumä stammte, scheitert schon daran, daß ein Dichter für die vorliegende Sache eine zu geringe Autorität ist, daß das Gedicht seinen Reiz eben darin hat, daß es wenigstens scheinbar an Prophetisches anknüpft. So gewiß es aber ist, daß Virgil sich auf die Cumäische Sibylle beruft, so wenig wird man doch an die alten und ächten Sibyllinischen Weissagungen denken dürfen. Diese waren längst mit dem Capitol verbrannt, vgl. Voß a. a. O. S. 182 ff. Dagegen waren schon damals untergeschobene Sibyllinische Weissagungen in Umlauf, in denen Juden ihre nationalen Hoffnungen unter den Heiden in Geltung zu bringen und sich dadurch ein Ansehen zu geben suchten. Den Beweis dafür hat Bleek in der theol. Zeitschr. von Schleiermacher u. s. w. 1 S. 148 ff. geführt. Eine solche Weissagung, in der die Herrlichkeit der Messianischen Zeit beson-

ders auf Grund von Jes. 11 geschildert wird, den größten Theil von B. 3 der Sibyllinen umfassend, setzt Bleek S. 236 in die Jahre 170—168 vor Christo, im Wesentlichen unter Beistimmung von Friedlieb, Oracula Sib., und Hilgenfeld, die jüdische Apocalyptik S. 57 ff. Grade mit dieser Weissagung bietet die Ekloge Virgils eine auffallende Uebereinstimmung dar. In jener Weissagung findet sich gradeso wie bei Virgil eine Combination der Griechischen Lehre von den Weltaltern mit solchem, was unverkennbar an die Jüdischen Erwartungen anklingt, vgl. Bleek S. 167 ff. Der Sohn des Pollio und dieser selbst im Verein mit andern gottbefreundeten Heroen nehmen bei Virgil genau die Stelle ein, welche in jener angeblichen Weissagung der Messias mit dem erwählten Geschlechte. Man vgl. mit den Worten Virgils in V. 7: Jam nova progenies coelo demittitur alto, und V. 48. 49.: Adgredere o magnos (aderit jam tempus) honores, cara deûm soboles, magnum Jovis incrementum aus B. 3 der Sib. (Galläus S. 356) folgende V.:

καὶ τότ' ἔθνος μεγάλοιο θεοῦ πάλι καρτερὸν ἔσται
οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

Ferner:

καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα.

Und (Galläus S. 460):

καὶ τοτ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα
ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο.

Endlich (Galläus S. 366):

ἐστί δέ τις φυλὴ βασιλήϊος, ἧς γένος ἔσται
ἄπταιστον καὶ τοῦτο χρόνοις περιτελλομένοισι
ἄρξει καὶ καινὸν σηκὸν θεοῦ ἄρξετ' ἐγείρειν.

Auch in der Ausmalung des Glückes der Zukunft finden sich manche übereinstimmende Züge. So z. B. der, daß die Löwen ihr verderbliches Wesen ablegen werden (Virgil: nec magnos metuent armenta leones, Sib.: *σαρκοβόρος τε λέον ἄχυρον*

φάγεται ἐπὶ φάτνης ὡς βοῦς, Galläus S. 478), daß die Schlangen ferner keinen Schaden thun, Virgil: occidet et serpens, Sib.: *καὶ βρεφέεσσι δράκοντες ἅμα σφίσι κοιμήσονται.* Constantin und Augustin haben gewissermaßen Recht gehabt. Sie haben richtig herausgefühlt, daß hier eine wirkliche Analogie für die biblische Verkündung vorliegt. Aber in der Bestimmung der Genesis dieser Analogie haben sie fehlgegriffen. Virgil hat die von einem Juden untergeschobenen Sibyllinen gelesen wie ein Dichter: ächt oder unächt, sie geben Stoff zu einem anmuthigen Scherze. Daß er sie zu einem solchen benutzt, daß er Pollio und seinem noch nicht geborenen Sohne zueignet, was dort offenbar in anderm Sinne gesagt war, zeigt, daß jene Aussichten für ihn nichts weniger als Gegenstand des Glaubens waren. Man könnte sogar denken, daß eine Ironie auf die Jüdischen Messianischen Hoffnungen im Hintergrunde steht.

Am zuversichtlichsten haben sich diejenigen, welche der Heidenwelt eine aus der Uroffenbarung abzuleitende selbstständige Messianische Erwartung vindiciren wollen, auf Thatsachen berufen, welche die Religion der Perser darbietet, und es läßt sich nicht läugnen, daß diese Beweisführung auf den ersten Anblick vielen Schein für sich hat. In kurzer Zusammenfassung dieser Thatsachen sagt Spiegel in dem Auff.: die neueren Forschungen über das Avesta, Ausland 56 S. 725: „Die Fortdauer der Seele nach dem Tode galt schon in den älteren Schriften für eine ausgemachte Sache. Auch der endliche Abschluß der Welt, ein künftiger neuer Prophet, der den Angra-mainyus überwinden hilft und die durch ihn gestörte Glückseligkeit der Welt von neuem begründet, ist im Avesta zum wenigsten angedeutet, und auch durch die Nachrichten der Classiker für den früheren Zustand der iranischen Bildung bereits nachgewiesen.“ Eine Hauptstelle findet sich zuvörderst bei Plutarch de Iside et Osiride C. 47: „Ormuzd aus dem reinsten Lichte, und Ahriman aus der Finsterniß

geboren, bekriegen sich gegenseitig. — Allein es kommt eine vorbestimmte Zeit, wo Ahriman, nachdem er Hunger und Pest über die Welt gebracht hat, dadurch gänzlich vernichtet und vertilgt werden wird. Alsdann wird die Erde eben und gleich seyn und die Menschen werden alle, selig und einerlei Sprache redend, zu einerlei Leben und einerlei Verfassung vereinigt werden. Theopompus aber sagt, daß nach den Lehren der Magier abwechselnd der eine dieser Götter dreitausend Jahre hindurch siege und drei andere Jahrtausende hindurch besiegt werde und daß in noch anderen dreitausend Jahren beide gegeneinander kämpfen und einer den anderen bekriegen und das was er zu Stande gebracht, zerstören werde. Endlich aber werde der Gott der Unterwelt gänzlich entkräftet werden. Und alsdann werden die Menschen glückselig seyn, keiner Nahrung mehr bedürfen und keinen Schatten mehr werfen." Ein ganz ähnliches Gemälde von der Glückseligkeit der Menschen nach Erneuerung der Erde entwerfen uns die Zendbücher und der Bundehesch, nach welchen die ganze Weltdauer bis dahin zwölftausend Jahre sind: „Es ist dann weder Nacht, noch kalter noch heißer Wind, noch Verwesung, des Todes Furcht, noch Uebel durch Dews verursacht; dann kann sich der Feind nicht mehr erheben, dieser herrschsüchtige Fürst," vgl. Anquetil du Perron in Kleukers Zendavesta, Anhang 1 S. 138. Diese Hoffnungen werden von den Persern an das Erscheinen einer mit übermenschlicher Kraft und Würde ausgerüsteten Person geknüpft. In dem Vendidat XIX. heißt es nach der Uebersetzung von Spiegel (Avesta 1ter Bd., der Vendidat S. 244): „Ich werde schlagen die Pari, welche man anbetet, bis daß geboren wird Caoshyanc, (d. i. der Nützliche) der Siegreiche aus dem Wasser Kancavya. Von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden."*)

*) Die Erwähnung zweier anderen Heilsvermittler, neben Caoshyanc, in dieser St. hat Spiegel als spätere Zusätze, welche die Huzvaresch Uebers. noch nicht vorfand, gestrichen, vgl. S. 242.

Zu d. St. bemerkt Spiegel: „Caoshyanc: der nützen werdende, der Helfer. Es ist dies die Bezeichnung des rettenden Königs, den die Perser am Ende aller Dinge erwarteten, um die Auferstehung zu bewirken und dann eine Herrschaft voll ungetrübten Glückes einzurichten." Das ausgeführte Bild dieses Heilsvermittlers tritt uns in dem Bundehesch entgegen. Es heißt u. A. dort nach der Uebers. von Anquetil-Kleuker Th. 3 S. 111: „Danach wird Sosiosch die Todten beleben. Die Todten werden aufleben durch das ausgehende vom Stier und vom weißen Hom. Sosiosch wird allen Menschen von diesen Säften zu trinken geben; sie werden groß und unverweslich seyn, so lange Wesen dauern. Alle Todte, wie sie gestorben sind, groß oder klein, werden davon trinken und neu leben. Endlich wird Sosiosch auf Befehl des gerechten Richters Ormuzd von einem erhabnen Orte allen Menschen geben, was ihre Thaten werth sind. Der Reinen Wohnung wird der glänzende Gorotmann sein. Ormuzd selbst wird ihre Körper zu sich in die Höhe ziehen." Diesem Heilsvermittler werden später noch zwei andere hinzugefügt Oschedarbami und Oschedarmah." Die älteste Erwähnung — sagt Spiegel S. 32 findet sich in einer Huzvaresch Glosse zum Yaçna C. 28. Hier heißt aber der erste blos schlechtweg Hoschedar, der zweite Hoschedar-mah." Schahistani bei Hyde de rel. vet. Pers. p. 388 ed. 2 sagt: Zoroaster (Zaraduscht) berichtet in dem Buche Zendavesta, in den letzten Zeiten werde ein Mann erscheinen, genannt Oschanderbega, d. h. Mann der Welt; dieser werde die Welt schmücken mit Religion und Gerechtigkeit. Dann werde zu seiner Zeit auch Pentiareh erscheinen, welcher seinen Angelegenheiten und seinem Reiche zwanzig Jahre hindurch beschwerlich fallen werde. Nach dieser Zeit werde Osiderbega den Bewohnern der Welt erscheinen, die Gerechtigkeit beleben und die Ungerechtigkeit ertödten und die veränderten Ordnungen wieder einsetzen. Ihm werden die Könige gehorchen und Alles ihm wohl

von Statten gehen; er werde der wahren Religion den Sieg verleihen; zu seiner Zeit werde Ruhe und Friede herrschen, alle Zwistigkeiten aufhören und alle Beschwerden schwinden."*) Aehnliches berichtet aus dem Munde eines Persischen Priesters Tavernier in seiner Reisebeschreibung IV., 8, Bd. 1 S. 181 der Deutschen Uebers., auch im Anhange zu Hyde a. a. O. Hier wird die Wiederherstellung an drei auf wunderbare Weise erzeugte Personen geknüpft, von denen der letzte der herrlichste seyn und Alle bekehren wird. Unter ihm soll die allgemeine Auferstehung und das Gericht erfolgen. Das Reich der Finsterniß soll dann gänzlich vernichtet, die Berge erniedrigt werden u. s. w.

In der älteren Zeit leitete man gewöhnlich diese auffallende Uebereinstimmung der Persischen Zukunftshoffnungen mit den Jüdischen daraus ab, daß die Perser von den Juden entlehnt haben. So sagt z. B. Hyde S. 383: Dicta Zerduschti prophetia plane indigitat Messiam, cujus expectationem praedictam noverat ex V. T., quod ei bene notum fuit. Die blinde Begeisterung für die Persischen Religionsbücher, welche auf ihre Bekanntmachung durch Anquetil du Perron folgte, zusammentreffend mit der rationalistischen Geringschätzung des A. T., bewirkte, daß man sich von dieser Ansicht abwandte und die Persischen Messianischen Erwartungen den Jüdischen als ebenbürtig zur Seite stellte. Jetzt aber fängt man an zu der älteren Ansicht zurückzukehren.

Stuhr, die Religionssysteme des Orientes S. 371 f. sagt: „Die Lehre des Feuerdienstes bekennt sich auf eine unzweideutige Weise sehr bestimmt zu dem Glauben an eine endliche Versöh-

---

*) Die Uebers. d. St. von Haarbrücker, Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen übers. 1 Th. Halle 1850 S. 284 stimmt im Wesentlichen mit der von Hyde überein. Nur hat er statt Oschanderbega und Osiderbega beide Male Aschidsarbaka, welches er durch: der Wissende, erklärt.

nung des im Leben waltenden Zwiespaltes und Kampfes, an eine völlige Vernichtung des Bösen und des Uebels am Ende der Tage und an eine alsdann erfolgende Auferstehung des Fleisches. Es erscheint alsdann Sosiosch der Siegesheld, der Wiederbringer der Heiligkeit, der die ganze Welt glücklich und groß machen wird und die Leiber der Welt reinigen. Er wird aus der Welt schaffen allen Schmerz, aller Sünde Keim und den Plager der Reinen zerschmettern. — — Betrachtet man das geschichtliche Verhältniß, in welches Perserthum und Judenthum zu einander getreten waren, das freundliche Wohlwollen des Kyrus und des Darius gegen die Juden im Gegensatze zur Unduldsamkeit der Feuerdiener gegen die von der ihrigen verschiednen Formen des Heidenthums, so muß man sich sehr zu der Annahme geneigt fühlen, daß bei der Ausbildung der hier in Frage stehenden Vorstellung in dem religiösen Bewußtseyn der Perser Einwirkungen jüdischer an den Jehovadienst geknüpfter Ansichten stattgefunden haben. Es ist in Rücksicht auf diese Annahme die Aehnlichkeit, die zwischen den beiden Namen Sosiosch und Josua obwaltet nicht unerheblich, da Josua, der die Israeliten in das gelobte Land einführte, ganz bestimmt auf Jesus hinweist," und da fügen wir hinzu, der grade in der Zeit der nächsten Berührung zwischen Persern und Juden weissagende Sacharja Josua den Hohenpriester als Vorbild Christi bezeichnet. Auf die nahe Verwandtschaft der Persischen Lehre mit der Jüdischen weist auch Spiegel, Avesta 1 S. 37 hin. Die Abhängigkeit von der Jüdischen Christologie wird noch deutlicher ins Licht treten durch dasjenige, was wir in der Abh.: Die Gottheit Christi im A. T., in Bezug auf das späte Auftreten Zoroasters, das späte Zeitalter der Zendbücher, die Neigung der Perser zum Synkretismus und zur Herübernahme des Fremden und speciell ihre Abhängigkeit von den Juden anführen werden. Auch für die Mehrheit der Heilsvermittler bietet die Offenbarung Anknüpfungspuncte dar. Man

denke nur an Elias den Propheten, an den in Niedrigkeit erscheinenden und den die Weltherrschaft führenden Christus.

Nach Abulfaradsch in der historia dynastiarum p. 54 soll Zoroaster gelehrt haben, in den letzten Zeiten werde eine Jungfrau ohne Berührung eines Mannes schwanger werden, zur Zeit der Geburt ihres Kindes werde ein bei Tage leuchtender Stern erscheinen, mit dem Zeichen der Jungfrau in seiner Mitte, bei dessen Erscheinen seine Jünger sich aufmachen werden, um das Kind anzubeten und ihm ihre Geschenke darzubringen; es sey das Wort, welches den Himmel gegründet. Möglich, daß hier die Sache ins Grobe gezogen worden, ebenso möglich aber auch, daß einzelne Schüler Zoroasters in der That auch so weit gingen in der Aneignung des aus der Offenbarung ihnen Zugekommenen.

Daß der Indische Krischna, welchen noch Stirm, Apologie des Christenthums, 2. Ausg. S. 181, als heidnische Analogie für die Meſſ. Erwartungen anführt, so weit er wirkliche Uebereinstimmungen darbietet, wahrscheinlich unter christlichem Einflusse entstanden ist, zeigt Wuttke, Gesch. des Heidenthums II. S. 339.

III. Die Gottheit des Messias im A. T.

Daß der Messias nach den Weissagungen der Propheten der vollen menschlichen Natur theilhaftig seyn werde, wird von Niemanden bezweifelt. Er soll nicht, wie Jehova und sein Engel unter dem A. B. in flüchtiger Erscheinung sich kundgeben, sondern er soll geboren werden, Jes. 7, 14, Micha 5, 2, und nach und nach heranwachsen zur Größe und Herrlichkeit, Jes. 11, 1. 53, 2. Seiner menschlichen Natur und Abstammung nach heißt er ein Sproß Davids, Jer. 23, 5. 33, 15, der Wurzelschoß Isais, Jes. 11, 1, die Frucht des Landes, Jes. 4, 2. Als Ab-

kömmling Judas erscheint er in der Grundweissagung Gen. 49, als Abkömmling Davids auf Grund von 2 Sam. 7 durch die ganze Prophetie hindurch.

Weniger Uebereinstimmung findet sich hinsichtlich der Frage, ob die Lehre von der Gottheit des Messias im A. T. und namentlich in den Weissagungen der Propheten enthalten sey. Die ältere Kirche behauptet dieß entschieden, der Rationalismus hat es vielfach geläugnet.

Es unterliegt zuvörderst keinem Zweifel, daß Christus selbst diese Lehre in den Schriften des A. B. gefunden hat. Er erweist Matth. 22, 41—45 (Mr. 12, 35—37. Luc. 20, 41—44) gegen die Pharisäer, welche einen blos menschlichen Messias erwarteten, die Gottheit desselben aus Ps. 110.

Zu demselben Resultate aber gelangen wir durch unbefangene Prüfung der alttestamentlichen Stellen. Das ältere Material bedarf allerdings der Sichtung, aber unter der großen Anzahl der auf die Gottheit des Messias bezogenen Stellen gehen nicht wenige auch aus der strengsten Prüfung als probehaltig hervor.

Daß eine Hindeutung auf die übermenschliche Natur des Messias sich schon in der Grundst. Gen. 49 findet, wurde Th. 1 S. 55 nachgewiesen.

Bestimmtere Hinweisungen finden sich in den Psalmen, und zwar kommen solche, was nicht zufällig ist*), in allen Messia-

*) Auf den Grund wurde in meinem Comm. Th. 4 S. 614. 15 hingewiesen: „Je tiefer unter Israel die Erkenntniß der menschlichen Sündhaftigkeit, Ohnmacht und Nichtigkeit war, desto weniger konnte man bei einem rein menschlichen Erlöser stehen bleiben, der nach Israelitischer Anschauung nur gar wenig gewähren konnte. Ein menschlicher König (alle im strengen Sinne Messianischen Psalmen haben es mit dem Messias als König zu thun) auch der Herrlichste konnte nimmer leisten, was die Idee des Reiches Gottes gebieterisch forderte und was schon in den ersten Anfängen der Messianischen Verkündung verheißen war, die Bewirkung des Gehorsams der Völker, des Segens über alle Geschlechter der Erde, die Erhebung zur Weltherrschaft."

nischen Psalmen vor. Den Gipfelpunct bildet Ps. 110. Der Messias erscheint dort als der Herr der Gemeinde und Davids selbst, der hier als der Mund der ganzen Gemeinde auftritt (Comm. Th. 4 S. 242. 43), als Derjenige ferner, der zur Rechten der Allmacht sitzt, eingesetzt ist in die volle Theilnahme an der göttlichen Gewalt über Himmel und Erde. In Ps. 2, 12 erscheint der Messias als der Sohn Gottes schlechthin, als derjenige, dem zu vertrauen Heil bringt, dessen Zorn Untergang. In Ps. 45, 7. 8 wird er Gott, Elohim genannt. In Ps. 72, 5. 7. 17 wird ihm Ewigkeit der Herrschaft beigelegt.

Die centrale prophetische Stelle ist Jes. 9, 5: „Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben und es ist die Herrschaft auf seiner Schulter und man nennt seinen Namen Wunderrath, Gottheld, Ewig-Vater, Friedefürst." Was hier zunächst von dem Messias als Rathgeber gesagt wird, daß er ein Wunder ist, unbedingt erhaben über alles Gewöhnliche, Irdische, Menschliche, weshalb alle Rathschläge der Heiden wider ihn gar nichts ausrichten können, das gilt in Bezug auf seine ganze Persönlichkeit. Der Messias ferner ist Gottheld, in seiner Erscheinung ist die unbedingte Bürgschaft des Sieges über die ganze Welt enthalten, weil er alle menschlichen Helden unendlich dadurch überragt, daß er Gott ist. Auf göttliche Hoheit führt auch der Name Ewig-Vater.

Im Zusammenhange mit dieser St. wird man auch in dem Immanuel in C. 7, 14 mehr erkennen als einen von Gott gesegneten König.

In C. 11, 4 wird dem Messias göttliche Allmacht in Ausübung der Strafgerechtigkeit zugetheilt. Er vollzieht wie Gott die Strafen durch sein bloßes allmächtiges Wort.

Die Worte Micha 5, 1: „seine Ausgänge sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit" heben im Gegensatze gegen den menschlich niedrigen Ursprung des Messias seinen göttlich großen Her-

vor. In V. 3: „Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Majestät des Namens des Herrn," erscheint er als so innig mit Gott verbunden, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majestät ihm angehört, was über die menschliche Stufe weit hinausgeht. Hand in Hand mit dieser St. geht Jes. 40, 5, wonach in der Erscheinung Christi die Ehre des Herrn enthüllt wird.

Auch Daniel erkennt in C. 7, 13. 14 die Verbindung der menschlichen und übermenschlichen Natur in dem Messias. Der Messias erscheint mit den Wolken des Himmels, als Herr der Natur, als allmächtiger Richter; daß er mit einem Menschensohne verglichen wird, weist darauf hin, daß neben der menschlichen eine andere Seite bei ihm vorhanden ist, welche weit über das Menschliche hinausgeht.

Mehrfache Andeutungen der Theilnahme des Messias an dem göttlichen Wesen finden sich bei Sacharja. Nach C. 12, 10 ist in dem Messias Jehova selbst durchbort. In C. 11, 13 nennt Jehova den schlechten Lohn, der dem guten Hirten, dem Messias gegeben ward, den herrlichen Preis, der ihm, dem Herrn zuerkannt worden. In C. 13, 7 nennt Jehova den guten Hirten den Mann, seinen Nächsten, und deutet also darauf hin, daß er durch geheime Einheit des Wesens mit ihm verbunden ist.

Ein klares Zeugniß für die Theilnahme des Messias an dem göttlichen Wesen bietet uns noch der letzte Prophet, Maleachi dar. Jehova sagt in C. 3, 1, er werde einen Boten aussenden, der den Weg vor ihm bereiten solle, und gleich darauf heißt es, nachdem dieß geschehen, werde der Messias kommen. Die Erscheinung Jehovas und des Messias werden also identificirt. Der Messias erhält wie der höchste Gott den Namen האדון, der Herr. Der Tempel, der sonst als Eigenthum des höchsten Gottes erscheint, stellt sich hier als das Eigenthum des Messias dar. In V 2 ff. wird dem Messias eine göttliche Ver-

richtung, das sonst Jehova zuerkannte Gericht über die Gottlosen beigelegt.

Eine Grundlehre des A. T. ist die von der Einheit Gottes, 5 Mos. 6, 4. Da ein Widerspruch gegen diese Lehre auf keine Weise angenommen werden kann, so sagt eigentlich schon jede Stelle, in welcher dem Messias göttliche Namen, Prädikate und Verrichtungen beigelegt werden, seine wesentliche Einheit mit Jehova aus. Dazu kommen dann die angef. Stellen Sacharja's und Maleachi's in denen dieselbe bestimmt ausgesprochen wird. Wollen wir aber das Verhältniß Jehova's zu dem Messias, wie es in den alttestamentlichen Schriften sich darstellt, tiefer ergründen, so ist unerläßlich die Erörterung der alttestamentlichen Lehre von dem Engel Gottes, מלאך האלהים – מלאך אלהים – מלאך יהוה.

Wir wiesen bereits früher (Th. 1 S. 125) darauf hin, daß diese Lehre in der innigsten Verbindung mit der Christologie steht und daß sie ihre theologische Grundlage und Grundbedingung bildet. Auch theilten wir bereits das wichtigste Material mit, welches der Pentateuch und das Buch Josua in Bezug auf diese Lehre darbieten. Hier ist es zunächst unsere Aufgabe, die frühere Darlegung durch die Mittheilung des Thatbestandes in den übrigen Büchern zu ergänzen. Vorher aber wollen wir in eine kurze sprachliche Erörterung eingehen.

Welches ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes מלאך? Ewald §. 160 S. 357 bemerkt: מלאך Bote, eigentl. Sendung, da man dabei mehr auf das Geschäft und die Sache, als auf den Menschen sieht." Aber die Bedeutung senden ist für לאך unerweislich. Im Arabischen findet sie sich nur in der vierten Conjugation. Dort kann sie aber füglich auf die Bed. des Arbeitens, Wirkens zurückgeführt werden, Jemanden wirken machen. Die Bed. wirken aber wird gesichert durch das Deviratum מלאכה, Werk, opus, artificium, von dem מלאך offenbar nicht

losgetrennt werden darf. Die Formen mit מ bezeichnen nach Ewald „das womit etwas geschehe, das Werkzeug der Handlung, wie מַפְתֵּחַ (quo aperitur) Schlüssel, מַזְמֵרָה Winzermesser." So ist also מלאך der, durch den gewirkt wird, quo opus efficitur. Die Beschränkung auf den Gesandten ist nicht durch die Ableitung, sondern durch den Sprachgebrauch gegeben*).

Als sehr voreilig wird man die Behauptung von Hofmann**) bezeichnen müssen, aus dem Worte מלאך selbst folge, daß dadurch nur ein niedriger Engel, nicht ein durch Einheit des Wesens mit Gott Verbundener bezeichnet seyn könne. „Was kann — sagt er — doch näher liegen, als daß מלאך המלך nicht המלך selbst, מלאך יהוה nicht יהוה selbst, sondern ein von ihm unterschiedener, demnach nicht Gott der Sohn, sondern ein geschaffnes Wesen ist, ein endlicher Geist, durch welchen und in welchem sich der ewige Gott kund gibt." Ein Unterschied wird allerdings durch den Namen מלאך יהוה gesetzt, aber es ist unrichtig, daß dieser Unterschied nothwendig der der Unendlichkeit und der Endlichkeit seyn müsse. Der Bote kann gleiches Wesens mit dem Sendenden seyn. Kann ja doch auch der König seinen Sohn als Boten senden, Matth. 21, 37. Von Hofmanns Voraussetzung aus müßte ja auch Christus wegen der zahlreichen Stellen in dem Evangelium des Johannes, in denen er als von Gott gesandt bezeichnet wird, „ein geschaffnes Wesen, ein endlicher Geist" seyn.

Muß מלאך יהוה, מלאך האלהים nothwendig heißen der Engel Gottes, der Engel des Herrn, oder kann es auch heißen: ein Engel Gottes, ein Engel des Herrn? Wir antworten:

*) So schon Gousset: מלאכים inter omnes operationes et occupationes illam nuntii specifice designat. Er macht darauf aufmerksam, daß in Ps. 104, 4 mit מלאך nicht שליח Hand in Hand geht, sondern משרת.

**) Weiss. u. Erf. 1 S. 127.

das Erstere ist das allein richtige. מלאך אלהים könnte an sich wohl heißen: ein Engel Gottes, wie מחנה אלהים ein Gotteslager, בית אלהים ein Gotteshaus. Denn daß אלהים ursprünglich appellativischen Character trägt, erhellt daraus, daß es nicht selten den Artikel erhält. Doch hat schon das bloße Elohim im Sprachgebrauche vorwiegend die Kraft eines Nom. propr. יהוה aber ist ein Nomen propr. im vollsten Sinne. In Bezug auf מלאך האלהים gilt die Regel: „Wenn beide Nomina an sich bestimmt sind, so steht der Artikel doch nur bei dem zweiten", Ew. §. 290 a., in Bezug auf מלאך יהוה: „Ein Eigenname oder Pronomen als zweites Nomen hat denselben Einfluß als ein Nomen mit dem Artikel, z. B. in בן ישי, der Sohn des Isai, ist das erste Nomen durch das zweite ebenso bestimmt, wie בֶּן־הָאִישׁ der Sohn des Mannes," Ew. 290 b. Ewald will §. 290 a., daß unter Umständen auch ein Einzelner aus der Gattung mit dem Nomen mit dem Artikel oder dem Nomen propr. durch den Stat. constr. verbunden werden kann, §. 290 a.: „Ist das erste Nomen unbestimmt zu denken, das zweite aber an sich bestimmt, so kann das erste auch so vor dem Art. im Stat. constr. bleiben, wenn keine Zweideutigkeit entsteht — —, würde aber diese entstehen, weil im ersten Worte nothwendig der Einzelne, Unbestimmte in der Gattung bezeichnet werden muß, so kann das erste Wort nicht durch den Stat. constr. bezeichnet werden." (Nach §. 292 wird das Genitivverhältniß durch ל umschrieben „wenn das zweite an sich bestimmte Nomen getrennt werden muß von dem ersten, um dieses unbestimmt zu lassen.") Wir zweifeln daran, daß diese Beschränkung eine begründete ist, die Thatsachen, welche für sie zu sprechen scheinen, lassen sich auch auf andere Weise erklären. Es liegt aber nicht in unserem Interesse, dieß hier näher nachzuweisen. Denn der Fall, den Ewald ausnimmt, findet jedenfalls hier nicht statt. Hier würde eben sicher eine Zweideutigkeit entstehen. Die

Stellen aber, welche Hofmann, Weiss. und Erf. 1, 129 u. A. angeführt haben, um die Regel ganz umzustoßen, halten eine nähere Prüfung nicht aus. In Mal. 2, 7 wird der Priester nicht etwa als ein Bote Jehovas bezeichnet, sondern mit vollem Rechte übersetzt und erklärt Hitzig: Denn er ist der Bote u. s. w. — Als Ausleger des Gesetzes, als Deuter des göttlichen Willens ist er der ständige, ordentliche Botschafter Jahve's." In Hag. 1, 13 ist nicht von einem Engel des Herrn die Rede, sondern Haggai wird der Engel des Herrn genannt im Gegensatze gegen andere gleichen Namens, aber anderen Berufes. In 1 Sam. 17, 58 antwortet David auf die Frage Sauls: weß Sohn bist du? nicht etwa: ein Sohn, sondern: der Sohn eines Knechtes Isai. Der Sohn Isais steht den Söhnen anderer Väter entgegen. Ob er Brüder hatte oder nicht, kam hier nicht in Betracht. In 1 Sam. 19, 9 ist nicht zu übersetzen: ein böser Geist des Herrn, sondern der Geist des Herrn als ein böser. Daß מלאך יהוה der Engel des Herrn ist, sehen wir deutlich aus 1 Kön. 19, 5: Und siehe da ein Enpel, מלאך, rührte ihn an, vgl. mit V. 7: Und der Engel des Herrn rührte ihn zum zweitenmale an — zuerst ein Engel, dann der aus dem Früheren bekannte. In 1 Chron. 21, 15 heißt es erst: Und Gott sandte einen Engel nach Jerusalem, es zu verderben. In V. 15. 16 ist dann von מלאך יהוה, dem Engel des Herrn die Rede. — Ohne Bedeutung ist der Einwand von Steudel, bibl. Theol. S. 259: „Grade in der Stelle, in welcher H. den Engel κατ' ἐξ. finden will, Ex. 23, 20 steht מלאך ohne Art., wie 33, 2, wo H. einen vom Engel Jehovas verschiednen Engel anerkennt." Der Engel ist ja doch auch ein Engel. Bei dem Allgemeinen wird angefangen und dann folgt die nähere Beschreibung, aus welcher wir ersehen, daß es sich hier nicht um einen gewöhnlichen Engel handelt, sondern um einen solchen hoher Dignität und erhabnen Wesens.

So gewiß es aber auch ist, daß מלאך יהוה nur heißen kann: der Engel des Herrn, so wird man doch nicht behaupten dürfen, daß schon aus diesem grammatischen Grunde überall wo des מלאך יהוה also gedacht wird, daß nicht wie in 1 Kön. 19, 5—7 die Erwähnung eines Engels vorangegangen, und der *λόγος* gemeint seyn könne. Der Engel könnte auch eine ideale Person seyn, als Zusammenfassung der realen Mehrheit. Ebenso kommt der Priester vor in der angef. St. des Maleachi, wo gleich darauf in V. 8 die Priester in der Mehrheit angeredet werden, der Flüchtling in Gen. 14, 13, wobei es unentschieden bleibt, ob er sich in einem oder mehreren Individuen darstellte. Diese ideale Person des Engels stellt sich uns wahrscheinlich dar in Gen. 24, 7: „er wird seinen Engel senden vor dir her," der Sache nach soviel als: seine Engel oder einen Engel. Unter den Stellen, welche des מלאך יהוה gedenken, sind in der That einige, welche diese Auffassung ziemlich nahe legen, wie Ps. 34, 8. 2 Sam. 24, 16, 2 Kön., 19, 35. Indessen alle Stellen, welche des Engels des Herrn gedenken, auf diese Weise zu erklären, wird, auch abgesehen davon, daß bei weitem die meisten durch bestimmte Hinweisungen einen persönlichen Engel ausschließen, schon aus dem allgemeinen Grunde nicht angehen, daß ein solcher Sprachgebrauch etwas außergewöhnliches, singuläres hat und eine so weite Verzweigung desselben nach allen Analogien nicht erwartet werden kann. Es erklärt sich dann auch nicht die Thatsache, daß in den Stellen, in welchen die Namen Gottes mit מלאך יהוה abwechseln und überhaupt dem מלאך יהוה göttliche Prädicate beigelegt werden, gewöhnlich von vorn herein von dem Engel des Herrn die Rede ist, während dagegen in St., die unzweifelhaft von gewöhnlichen Engeln handeln, erst von einem Engel die Rede ist, und erst nachdem er dem Leser schon bekannt geworden von dem Engel.

Fahren wir jetzt, an die Untersuchung im ersten Theile an=

knüpfend, fort in der Besprechung der Stellen, welche des Engels des Herrn gedenken. Aus den Büchern Mose's kommt außer den bereits besprochenen St. besonders noch Exod. 3 in Betracht. In V. 2 erscheint dort dem Mose der Engel Jehova's in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche. V. 4 wird gesagt, Jehova habe gesehen, daß er herzutrete um zu sehen, und Elohim habe ihm aus dem Dornstrauche zugerufen. V. 6. 14—16 legt sich der Engel Jehovas alle Prädicate des wahren Gottes bei, nennt sich den Ewigen, den Gott der Väter, Abrahams, Isaacs und Jakobs und verspricht, daß er die Kinder Israel aus Aegypten befreien und über die Aegypter schwere Strafe verhängen werde. V. 5 wird Mose geboten die Schuhe auszuziehen, weil der Ort, auf dem er stehe, heilig sey. V. 6 verbirgt Mose sein Angesicht, denn er fürchtete, sich Gott anzusehen.

Diejenigen, welche behaupten, daß unter dem Engel des Herrn überall ein niedriger, gewöhnlicher Engel zu verstehen sey, finden sich mit dieser St. und mit den ähnlichen durch die Bemerkung ab, der Gesandte repräsentire die Person des Sendenden, die Engel reden und handeln im Namen Gottes und werden als Gott angeredet und behandelt. Wir können diese Annahme nicht mit mehreren*) für absolut unstatthaft erklären. Das A. T. bietet einen Fall dar, in welchem unläugbar gewöhnliche Engel im Namen des Herrn auftreten, und wo in ihnen der Herr angeredet wird. In Gen. 19, 18 redet Loth die beiden Engel mit dem allein Gott zukommenden Namen אֲדֹנָי an, und auch seine folgenden Worte: dein Knecht hat Gnade gefunden in deinen

*) Z. B. J. D. Michaelis supplem. p. 1395: Quis regis nostri legatus, ab aliquo interrogatus quis sit? respondebit: ego sum Georgius tertius, Magnae Britanniae rex! hoc est nomen meum in aeternum. Nec meliora quae alii habent de Magnae Britanniae cancellario, orationes regis in prima persona conceptas in supremo senatu praelegente: aliud est praelegere, aliud loqui.

Augen und du hast mir große Barmherzigkeit erwiesen, indem du mir das Leben erhalten hast" u. s. w. zeigen, daß er in den Gesandten den Sendenden vor Augen hat und anredet. Ebenso antworten auch die Engel nicht aus ihrer, sondern aus Jehovas Person: „siehe auch diese deine Bitte will ich erhören" u. s. w.*). Die schon von Justin dem Märtyrer in dem Gespräche mit Tryphon vorgetragene Annahme, Jehova sei plötzlich wieder hinzugekommen, nachdem bisher die beiden Engel allein mit Loth verhandelt hatten, wird als bloße Ausflucht betrachtet werden müssen. Denn für diese Annahme ist im Texte kein Grund vorhanden, vielmehr wird sie dadurch zurückgewiesen, daß es in V. 18 heißt: und Loth sprach zu ihnen, doch offenbar zu denselben, die ihn nach V. 17 aus der Stadt geführt und ihm die Flucht ins Gebirge befohlen hatten. Dennoch aber ist diese St. und die Apoc. 22, 7, auf die man sich neben ihr noch beruft, nicht geeignet, den Anstoß zu beseitigen, welchen Exod. 3 und die Parallelst. der Hypothese von dem gewöhnlichen Engel bereiten. Zeigen diese Stellen, daß die Repräsentation des Sendenden durch den Gesandten nicht schlechthin unzulässig ist, so beweisen sie zugleich in ihrer völligen Vereinzelung**), daß es nichts weniger als gewöhnlich war, sich solcher Redeweise zu bedienen. Die zu erklärende Thatsache ist nicht, daß überhaupt einmal, wo des Engels des Herrn gedacht wird, gleich darauf die Erwähnung des

*) Calvin z. d. St.: Quum duos videat, sermonem ad unum direxit: unde colligitur Lot non substitisse in angelis, quia satis persuasus erat, neque proprium illis esse imperium, nec salutem suam in eorum manibus esse positam. Eorum vero conspectu non secus ac speculo ad contemplandam dei faciem utitur.

**) Die außerdem von Clericus zu Gen. 16, 13 angef. Stellen, 1 Kön. 5, 3. Luc. 7, 6 (Quinctilian. inst. orat. IV, 4) sind nicht beweisend, weil in ihnen die Erwähnung des Sendenden vorangeht und die Gesandten vorher anzeigen, daß sie nicht in ihrer, sondern in des Sendenden Person reden.

Herrn selbst nachfolgt, sondern der vielmehr verlangt Erklärung, daß in der Regel von dem Engel des Herrn unmittelbar zu Jehova oder Elohim übergegangen wird und umgekehrt. Daß es mit Gen. 19 zudem eine besondere Bewandniß hat und daß daraus nicht ohne weiteres allgemeine Schlüsse gezogen werden dürfen, wurde bereits früher nachgewiesen. (Th. 1 S. 130). — Auch die scheinbare Analogie bei den Propheten, auf die man sich berufen hat, verliert bei näherer Betrachtung ihre Beweiskraft. Es sind dieß die Stellen, in denen von den Propheten gesagt wird, daß sie dasjenige thun wollen, was sie vorherverkündigen. So sagt z. B. Jakob in Gen. 49 in Bezug auf Simeon und Levi: „ich will sie zertheilen in Jakob und zerstreuen in Israel." Jerem. 1, 10 sagt Gott zu den Propheten: „siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche, daß du ausreißen, zerbrechen, verstören und verderben sollst, und bauen und pflanzen", vgl. Gen. 27, 37. Ez. 13, 19. 32, 18. 43, 3. Allerdings wird in diesen Stellen die Schranke, welche das Werkzeug von dem Wirkenden trennt, durchbrochen, die Propheten werden gleichsam in Gott entzückt und mit seiner Allmacht belehnt, um recht nachdrücklich der Meinung zu begegnen, daß ihr Wort als schwacher Menschen nicht viel zu bedeuten habe. Aber diese Stellen in ihrer Vereinzelung stellen nur um so mehr ins Licht, daß das so durchaus gewöhnliche Nebeneinander von Jehova und dem Engel Jehovas nicht auf ähnliche Weise erklärt werden darf. Was dort spärliche Ausnahme ist, stellt sich hier als Regel dar.

Wir wenden uns nun zunächst zu dem Buche der Richter. In Richt. 2, 1—5 erscheint der Engel Jehovas dem versammelten Israel an dem Orte, der nachher Bochim genannt wurde. Er gibt sich als denjenigen zu erkennen, der Israel aus Aegypten geführt und in das den Vätern verheißene Land gebracht habe, und sagt, daß er wegen ihres Ungehorsams die Heidenvölker nicht aus dem Lande vertreiben werde. „Er redet mit seinen eignen

Worten als ein solcher der Vollmacht hat, Matth. 7, 29. Das sonst gewöhnliche: also spricht der Herr, wird nicht hinzugefügt und nichts hier gefunden, welches andeutete, daß dieser Engel hier in fremdem Namen aufträte."*) Der Engel des Herrn spricht in V. 1: „Und ich sprach: ich will nie mein Bündniß mit euch zu nichte machen." Der Bund Israels wurde mit Jehova geschlossen. Die Antwort auf die Erscheinung des Engels des Herrn ist nach V. 5, daß die Kinder Israels opfern, an dem Orte, wo er erschienen war. Das Factum selbst des Opfers zu Bochim hat die Erscheinung des Herrn selbst (über die Form derselben wissen wir nichts; soviel aber ist gewiß, daß das Volk von einem außerordentlichen Nahen Gottes überzeugt war) zu seiner Voraussetzung. Das Buch der Richter erwähnt nie eines Opfers Israels, das anderswo dargebracht wurde, als bei der Bundeslade, an welche die Darbringung der Opfer durch das Gesetz Mose's gebunden war, als nur im Fall einer außerordentlichen Erscheinung Gottes, vgl. die Beweisführung in Th. 3 der Beiträge S. 40 ff.**)

Richt. 6, 11 kommt der Engel des Herrn zu Gideon. So wird der Erscheinende bezeichnet, ohne daß von einem Engel früher die Rede gewesen. In V. 14 heißt es: Und es wandte sich zu ihm

*) Bertheau, welcher wie auch Studer die längst widerlegte Annahme erneuert hat, daß unter dem Engel des Herrn ein Prophet zu verstehen, (vgl. dagegen Witsius miscell. t. 1 l. 1 c. 18 §. 10. 11. Ode de Angelis p. 1041) muß zugestehen: „Auffallend bleibt es, daß an unserer St. ohne die Vermittlung durch den Satz: so spricht Jehova der Gott Israels, vgl. z. B. Jos. 24, 2. Richt. 6, 8 die Rede Gottes, welche der Prophet in seinem Auftrage hält, eingeführt wird."

**) Dieß dem Herrn außerhalb des Heiligthums dargebrachte Opfer reicht allein schon hin zum Beweise, daß unter dem Engel des Herrn nicht ein Prophet verstanden werden kann, eine Annahme, vor der schon die Vergleichung der Parallelstellen C. 6 und 13 hätte bewahren sollen. Nur in der Erscheinung des Herrn selbst ist die factische Aufforderung zur Darbringung des Opfers enthalten.

der Herr, יהוה, und sprach: gehe in dieser deiner Kraft und errette Israel, ich habe dich gesandt" Studer bemerkt: „Der Engel Jehovas wird hier auf einmal Jehova selbst," und meint, diese Erscheinung habe ihren Grund in der mythisch speculativen Lehre der älteren Jüdischen Theologie, nach welcher der מלאך יהוה nur die Manifestation der in ihrem Seyn und Wesen verborgenen, dem Menschen unbegreiflichen und unnahbaren Gottheit ist. Die LXX haben hier und in V. 16 für Jehova *ὁ ἄγγελος κυρίου.* Dagegen bemerkt Bertheau, es sey passend, daß Jehova auch in der Erscheinung immer deutlicher heraustrete. In dem: ich habe dich gesandt, legt sich der Erscheinende ein göttliches Werk bei. Gideon erkennt ihn aus diesen Worten. „Und er sprach zu ihm — heißt es gleich V. 15 — ei doch Herr, אדני womit soll ich Israel erretten." „Die Masorethen — sagt Studer — wollten durch die veränderte Punctation — in V. 13 hatte Gideon den Erscheinenden mit אדני, mein Herr angeredet — andeuten, daß Gideon den Jehova erkannt habe. Daß sie darin richtig urtheilten, geht aus V. 17, daß du es bist, der mit mir sprichst, klar hervor." Gegen die LXX, welche *κύριέ μου* übersetzen, macht schon Vitringa geltend*): quod אדני cum kametz angelo heic non tribuatur nisi postquam Angelus quid divini de se praedicasset. — — Etiamsi Gideon hactenus certo non esset persuasus hanc personam esse divinam, advertens tamen hanc personam sibi adscribere divina et aliquid forte de ipsius divinitate subodoratus, illam vocat אדני. — Da Gideon seine Schwäche geltend macht, spricht der Herr zu ihm in V. 16: „Denn ich werde mit dir seyn." Dieß Wort geht schon an sich über die Sphäre eines niederen Engels hinaus: Gratiam et auxilium suum polliceri ad ejusmodi opus, quale a Gideone peragendum erat, nullius est

*) Observ. sacr. IV. c. 14 t. 2 p. 1100.

nisi dei veri, bemerkt Vitringa. Noch bestimmter aber werden wir auf Gott hingewiesen durch die einer ausdrücklichen Verweisung gleichgeltende buchstäbliche Uebereinstimmung mit Exod. 3,11, In jener Grundst., welche für Gideon so reich an Ermuthigung war, spricht Haelohim zu Mose. In V. 17 spricht Gideon: „Wenn ich Gnade gefunden habe, so thue mir ein Zeichen, daß du es bist, der mit mir redet." Die Worte haben nur dann Sinn, wenn Gideon vorläufig annahm, daß es der Herr in eigner Person war und nicht ein niederer Engel, der mit ihm redete. Dieß hat sich auch Bertheau aufgedrungen. „Es ist deutlich — sagt er — daß der mit Gideon redende Engel selbst für Jehova gehalten seyn will." Die Darbringung Gideons spricht nicht etwa dagegen. Gideon will dem Engel des Herrn seine Gabe vorsetzen, damit er an ihr nach Belieben thue, hofft aber, daß der Engel des Herrn durch ein solches Bezeigen, wie es nachher wirklich stattfand, seine wahre Gottheit darthun werde. Nur aus Demuth wagt er es nicht, ihn ausdrücklich darum zu bitten. — V. 21 berührt der Engel das Opfer mit der Spitze seines Stabes, worauf Feuer aus dem Felsen herausschlägt und das Opfer verzehrt. Während dem verschwindet der Engel Jehovas plötzlich. „Da das Auflodern der die Speise verzehrenden Flamme und das Verschwinden des Engels als gleichzeitige Ereignisse gesetzt werden, so dürfen wir annehmen, daß hier wie 13, 20 der Engel in der Flamme zum Himmel emporsteigend gedacht wird." (Bertheau.) Nicht zu dem Wesen niederer Engel, sondern zu dem göttlichen Wesen, steht das Feuer in näherer Beziehung. Es ist ein Abbild der göttlichen Energie; unter dem Symbole des Feuers stellt sich der eifrige Gott dar, dessen Beistandes Gideon für die Ausführung seines Vorhabens bedurfte. In V. 22 heißt es: „Und Gideon sah, daß es der Engel des Herrn war." Seine Ueberzeugung von der wahren Gottheit des Erschienenen wurde durch den wunderbaren Vorgang (C. 13, 19) in ihm befestigt.

Studer: „Die außerordentliche Weise, wie das Geschenk verzehrt wird, ist ein Zeichen der höheren Macht und somit das von Gideon gewünschte Wahrzeichen, daß es Jehova ist, der mit ihm redet." Gideon fürchtet sich zu sterben, „denn ich habe gesehen den Engel des Herrn von Angesicht zu Angesicht." Todesfurcht tritt uns überall nur bei der Berührung mit dem Herrn selbst entgegen, nicht aber bei der Berührung mit einem niederen Engel, Th. 1 S. 127. Da ihm die Furcht benommen wird, baut Gideon dort einen Altar und nennt ihn: Jehova Friede. Er ist überzeugt, daß Jehova selbst ihm erschienen ist, Jehova ihm Verschonung gewährt hat.

In C. 13, 3 erscheint „der Engel Jehova's" dem Weibe des Manoah. Nach V. 6: „Und es kam das Weib und sprach zu ihrem Manne: der Mann Gottes (die ideale Person desselben, S. 35, in 1 Sam. 2, 27 ein Mann Gottes) kam zu mir und sein Aussehen wie das Aussehen des Engels Gottes, furchtbar sehr, und ich fragte ihn nicht, woher er sey, und seinen Namen hat er mir nicht angezeigt" erkennt das Weib ihn nicht mit voller Sicherheit, aber die Ahndung von seinem göttlichen Wesen entspringt ihr aus dem Majestätischen seiner Erscheinung, so daß sie nicht wagt ihn zu fragen, woher er sey, diese Frage ihr auf den Lippen erstirbt. Auch bei seiner zweiten Erscheinung wird der Engel des Herrn von Manoah und seinem Weibe Anfangs nicht mit Sicherheit erkannt, wie dieß in V. 16 ausdrücklich bemerkt wird. In diesem V. hat nach dem Vorgange Abarbanels Studer einen Beweis finden wolle, daß der Engel des Herrn ein gewöhnlicher Engel seyn müsse. Es heißt dort: „Und Manoah sprach zu dem Engel des Herrn: wenn du mich auch drängst, so esse ich nicht von deiner Speise, und wenn du ein Brandopfer darbringen willst, so bringe es dem Herrn dar, denn Manoah wußte nicht, daß es der Engel des Herrn war." Zu dem: so bringe es Jehova dar, fügt Studer hinzu: „nicht

mir, der ich blos sein Gesandter und Diener bin," und zu dem: Manoah wußte nicht, daß es der Engel des Herrn war: „also weder ein Mensch, der irdische Speise genösse, noch ein Gott, dem allein die göttliche Ehre des Opfers zukommt." Allein diese Erklärung ist längst von Vitringa, in der Abh. de angelo sacerdote, obss. C. VI. O. 14 zurückgewiesen worden. Es ist gegen die Stellung, welche der Engel des Herrn durchweg einnimmt, daß er die Darbringung des Opfers ablehnen soll. Ebenso hat aber auch Vitringa eine andere Erkl. zurückgewiesen, nach welcher der Engel des Herrn sich hier ausdrücklich über sein göttliches Wesen erklären soll: „Wenn du ein Brandopfer darbringen willst, so bringe es dem Herrn dar, der in mir sich darstellt; denn Manoah wußte nicht, daß es der Engel des Herrn war — so daß der Engel des Herrn dieß ihm erst andeutend kundgeben und ihn von seinen menschlichen Gedanken abbringen mußte Verba simplicitur exponenda, bemerkt Vitringa: sed si paraturus sis holocaustum, tum licitum tibi fuerit illud domino offerre, v. offer illud deo si tibi placet. Die Worte: denn Manoah wußte nicht u. s. w. beziehen sich nicht auf das unmittelbar vorhergehende, sondern sie wollen es entschuldigen, daß Manoah ein Mahl bereiten wollte. Der Engel des Herrn gibt sich in V. 18 dadurch zu erkennen, daß er sich weigert seinen Namen zu nennen, weil derselbe wunderbar sey. „Auf dieselbe Art" — bemerkt Studer — „wie hier der Engel, weigert sich Jehova Gen. 32, 29 seinen Namen dem mit ihm ringenden Jakob zu sagen, entweder weil er zu heilig ist, um ausgesprochen zu werden oder aus Schonung für den Sterblichen, der sich des Todes glaubt, wenn er mit dem göttlichen Wesen persönlich verkehrt." Ein Name von unendlicher Herrlichkeit, wunderbar, über die menschliche Fassungskraft hinausgehend, paßt nicht für ein geschaffnes Wesen. Dasselbe was hier dem Engel des Herrn, wird in Apoc. 19, 12 Christo bei-

gelegt: „Und hat einen Namen geschrieben, den Niemand weiß, denn nur er selbst." Der Zusammenhang auf der einen Seite mit dieser Stelle, die auf die unsrige zurückweist, auf der andern Seite mit Gen. 32, 29, worauf die unsrige ruht, macht die Beziehung auf einen niederen Engel unmöglich. Vgl. nach das פלא von Christo in Jes. 9, 5. Sein wunderbares Wesen bewährte der Engel des Herrn durch die wunderbare Anzündung des Opfers. In Beziehung auf das פלאי steht das מפליא לעשות in V. 19: „Und Manoah nahm das Ziegenböcklein und das Speisopfer und brachte es auf den Felsen dem Herrn, und er (der Herr) handelte wunderbar und Manoah und sein Weib sahen." Die wunderbare Handlung paßt nicht für eine Creatur; bei den analogen Vorgängen im A. T. ist Gott selbst thätig: quemadmodum — bemerkt Vitringa — deus in singularibus casibus solitus erat agere durante oeconomia antiqui temporis.

Es liegt am Tage: nirgends in drei Erzählungen des Buches der Richter kommt irgend etwas vor, was auf einen geschaffenen Engel hinführt; dagegen treten uns überall in ihnen sichere Beweise für das göttliche Wesen des Engels Jehovas entgegen.

Von besonderer Bedeutung für die Lehre von dem Engel des Herrn sind die Weissagungen Sacharja's. Sie bieten schon für sich allein hinreichendes Material dar für eine richtige Entscheidung der Frage. Gleich in der ersten Vision erscheint „der Engel Jehova's" umgeben von einer Schaar niederer Engel. Er stellt sich als unbedingt über sie erhaben dar. Sie bringen ihm Antwort als ihrem Könige und Herrn und geben ihm Rechenschaft über ihre Verrichtungen.*) Die Hypothese von einem

*) Ode, de angelis, p. 1061: Cum Angeli ministri accurate distinguantur ab illo Viro, patere potest illum esse principem exercitus Jehovae Jos. 5, 14.

gewöhnlichen Engel wird hier völlig zu nichte. Die Meinung, daß der Engel Jehovas nichts anderes sey, als eine Erscheinungsform Jehova's selbst, scheitert an V. 12: „Und es antwortete der Engel des Herrn und sprach: Herr der Heerschaaren, wie lange erbarmst du dich nicht Jerusalems und Judas." Die persönliche Verschiedenheit Jehovas und seines Engels tritt hier klar hervor. Der Engel des Herrn redet den Herrn an und legt Fürbitte bei ihm ein. — Der Engel des Herrn erscheint in dieser ersten Vision als der Schutzherr des Bundesvolkes, der Mittler zwischen ihm und Jehova der Heerschaaren, sein Fürbitter bei dem Throne der Gnade. Das ist eine Würde, die für einen gewöhnlichen Engel viel zu erhaben ist. Es heißt die Kirche tief erniedrigen, wenn man sie einem solchen zutheilt. Im N. T. erscheint Christus als mit ihr bekleidet, der für die Seinen bittet, Joh. 17, 9, vor dem Angesichte Gottes für uns erscheint, Hebr. 9, 24, der *μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* ist, 1 Tim. 2, 5. Die Meinung, daß der Engel des Herrn ein gegewöhnlicher Engel sey, hat eine unzulässige Gleichstellung Christi und der Engel zu Folge.

In der Vision C. 2, 5—17 tritt die hervorragende Würde des Engels Gottes nur in V. 8 entgegen, wo er zu einem niederen Engel also spricht wie der Herr zu seinem Diener. Von besonderer Bedeutung aber sind V. 12—15. Es heißt dort: Denn also spricht der Herr der Heerschaaren (s. v. a. also spreche ich, als Repräsentant des Herrn der Heerschaaren, Michaelis: Deus filius, qui exercitus angelicos ducit): nach der Ehre (s. v. a. nachdem ihr zu Ehren gebracht worden) hat er mich gesandt zu den Heiden, die euch berauben, denn wer euch antastet, tastet seinen Augapfel an. V. 13 Denn siehe, ich schwinge meine Hand wider sie (nach V. 12 der Engel des Herrn) und sie werden ein Raub denen, die ihnen dienen, und ihr erkennt, daß der Herr der Heerschaaren mich gesandt. (Aus dem, was

ich dann thun werde, sollt ihr die Wahrheit der frohen Botschaft erkennen, die ich dann euch bringe.) V. 14 Juble und freue dich, Tochter Zion, denn siehe, ich komme und wohne in deiner Mitte, spricht der Herr. V. 15. Und es schließen sich an viele Heiden an den Herrn an diesem Tage und werden mir zum Volke und ich wohne in deiner Mitte, und du erkennest, daß Jehova mich gesandt hat zu dir." Der Engel des Herrn legt sich hier in V. 12 und 13 das Gericht über die Heiden bei. In V. 14, 15 stellt er seine zukünftige Erscheinung inmitten des Volkes in Aussicht: offenbar absichtlich ist die wörtliche Uebereinstimmung, in der mit dieser Stelle die Weissagung von dem zukünftigen Könige Zions in C. 9, 9 steht. Auf die Wesenseinheit zwischen dem Engel Jehovas und Jehova wird in V. 12, 14, 15 hingewiesen. — Nach Ewald, Hofmann, Schriftbew. 1 S. 90 u. A. sollen in V. 12 die Worte: nach der Ehre — Augapfel an, als Zwischenrede des Engels einzuklammern seyn. Die Rede Jehovas soll in V. 13 folgen. „In die Rede Jehovas V. 13, welche mit einem: also spricht der Herr, und in die V. 14, welche mit einem נאם יהוה eingeführt worden, tritt der Engel ein." Das Ziel, die Beseitigung lästiger Thatsachen, wird aber durch zu große Opfer erkauft. Bedenklich und verdächtig ist die Fülle von Parenthesen, die man bei dieser Auffassung erhält; כי in V. 13 kann nicht ja heißen und nicht eine neue Rede beginnen; nimmt man an, daß die Worte in V. 13—15, mit Ausnahme der angeblichen Parenthesen dem Herrn im Gegensatze gegen den Engel angehören, so wird der letztere rein auf das Gebiet der Vorherverkündung eingeschränkt, im Widerspruche gegen V. 12, wo er sich als selbstthätig, das Gewicht gegen die Heiden vollführend darstellt, die Verwandlung des Engels des Herrn in einen bloßen Botschafter ist auch gegen die erhabne Stellung, die er in V. 8 einnimmt. Die Brücke zwischen V. 14, 15 wird durch diese Hypothese abgebrochen, hier

ist dann nur von Jehova die Rede, dort nur von dem Könige Zions; endlich, grade bei Sacharja, hat man am wenigsten Grund durch gewaltsame Annahmen zu beseitigen, was auf einen Wesenszusammenhang zwischen Jehova und seinem Engel hinführt. Dieses wird bei ihm durch zahlreiche und deutliche Stellen bezeugt.

In C. 3, 1 steht Josua vor dem Engel des Herrn um ihm seine Dienste anzubieten und seine Befehle zu erwarten. Eine solche knechtliche Stellung nimmt der Hohepriester im Verhältniß zu einem niederen Engel nicht ein. Er ist wie dieser Bote des Herrn, Mal. 2, 7. Der Engel des Herrn erscheint in V. 4 in Begleitung einer Schaar dienender Engel. Nach demselben Verse ertheilt er als ein solcher der Vollgewalt hat, Josua und in ihm dem Volke die Vergebung der Sünden: Und er sprach zu Josua: siehe, ich nehme hinweg von dir deine Missethat, macht also wie Christus in Matth. 9, 2. 6 Gebrauch von einer göttlichen Prärogative. Der Seraph in Jes. 6, 6 kündigt die Sündenvergebung nur an, gewährt sie nicht. Der Engel des Herrn endlich übt richtende Autorität aus in dem Streite zwischen dem Hohenpriester und dem Satan (sedet judex in re maximi momenti, spectante salutem populi sui, Ode.) Der Satan muß sich seiner Entscheidung unbedingt fügen. In dieser richtenden Gewalt ist der Engel des Herrn ein Vorbild Christi, welcher in Joh. 5, 22 spricht: *οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ.*

In Cap. 11 erscheint der Engel des Herrn auf der einen Seite als persönlich verschieden von dem Herrn. Der Herr redet ihn in V. 13 an und das Geben der dreißig Silberlinge paßt nicht für den unsichtbaren Gott. Auf der andern Seite aber muß zwischen Jehova und seinem Engel die innigste Gemeinschaft bestehen. Denn Jehova bezeichnet in V. 13 den schlechten Lohn, der dem Engel des Herrn für seine Hirtendienste zuerkannt

worden, als den herrlichen Preis, dessen Er, der Herr, werthgeachtet worden. Die Stellung, die der Engel des Herrn hier einnimmt, geht weit über die eines gewöhnlichen Engels hinaus. Er erscheint als derjenige, der die Geschicke des Bundesvolkes unbedingt in seiner Gewalt hat. Er und kein Anderer schützt es nach V. 7 gegen äußere Feinde und gegen innere Zwietracht, und die Folge seiner Verwerfung ist nach V. 10, daß diese beiden zerstörenden Potenzen Macht über das Volk gewinnen. Er rottet nach V. 8 die drei Hirten aus in Einem Monate, verfügt ὡς ἐξουσίαν ἔχων (Matth. 7, 29, vgl. 28, 18) über die drei in der Theokratie bestehenden Classen von Hirten oder Leitern des Volkes und setzt sie von ihrem Hirtenamte ab, der in ihm ihre Wurzel hat, das sie nur vermöge einer potestas delegata verwalten. Jeder Gedanke an einen niederen Engel wird ausgeschlossen durch die Ankündigung einer persönlichen Erscheinung des Engels des Herrn unter seinem Volke und der Uebernahme des Hirtenamtes unter demselben. Der Engel des Herrn stellt sich hier als Christus dar, mit dem ein gewöhnlicher Engel nichts zu schaffen hat. In der Geschichte Christi finden wir die dreißig Silberlinge wieder. Christus deutet in Joh. 21, 15—17 sich selbst als Subject der Schilderung an.

Daß der Engel des Herrn weit über die gewöhnlichen Engel erhaben ist, erhellt aus der Steigerung in C. 12, 8: „Und das Haus Davids wird seyn wie Gott, wie der Engel des Herrn vor ihnen." Hier ist mehr als Elohim, die gewöhnlichen Engel dagegen sind nur Söhne Gottes. Auch nach dieser Stelle soll der Engel des Herrn in dem Messias erscheinen, er soll in die engste Verbindung zu dem Hause Davids treten, was auf einen gewöhnlichen Engel nicht paßt. Es wird hingedeutet auf die Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur, wie sie in Christo stattfand.

In Cap. 12, 10 heißt es: „Sie blicken auf mich, den sie

durchbohrt haben." Jehova redet, bezeichnet sich als von Israel durchbohrt und jetzt in bitterer Reue beklagt. Der Durchbohrte kann nicht der unsichtbare Gott als solcher seyn. Daß aber dieser dennoch die Durchbohrung auf sich bezieht, führt auf eine Wesenseinheit des Durchbohrten, des Engels des Herrn in seiner Eigenschaft als der gute Hirte in C. 11, mit dem höchsten Gott.

In C. 13, 7 bezeichnet der Herr Zebaoth den von dem Volke nach seinem Rathe getödteten Hirten als den „Mann seinen Nächsten", und hebt ihn damit weit über die englische auf die göttliche Stufe, stellt ihn aber zugleich als von sich persönlich verschieden dar.

Auch bei den beiden exilischen Propheten Ezechiel und Daniel stellt sich der Engel des Herrn in seiner persönlichen Verschiedenheit von dem unsichtbaren Gotte, in seinem wesentlichen Unterschiede von den niederen Engeln, in seiner Identität mit dem Logos des Johannes dar.

Zur Vollziehung des Gerichtes über das abtrünnige Jerusalem sieht Ezechiel in Cap. 9 sechs Männer kommen, ein jeder das Werkzeug der Zerstörung in seiner Hand, und ein Mann war in ihrer Mitte gekleidet in Leinen und ein Schreibzeug an seinen Hüften, und sie kamen und standen neben dem ehernen Altar, dem entweihten, vgl. zu Am. 9, 1. Der Mann in Leinen gekleidet, der Engel des Herrn, vgl. die Beweisführung in Th. 1 S. 417, bezeichnet mit einem Zeichen an der Stirn die Leute, so da seufzen und jammern über alle die Gräuel, so darinnen geschehen. Sein eigentlichstes Geschäft ist die Behütung der Erwählten. Daneben aber leitet er auch die Strafvollstreckung, die sechs niederen Engel handeln als seine Diener, vgl. Th. 1 S. 418, Comm. zu Apoc. 7, 3 Th. 1 S. 387. Der Engel des Herrn stellt sich somit als der Quellpunct des Heiles und der Strafe für das Bundesvolk dar. Die Kleidung des Engels des Herrn weist zurück auf die heiligen Kleider des irdischen Mittlers

zwischen Gott und dem Volke, Levit. 16, 4. 23. Der Engel des Herrn stellt sich durch diese Kleidung als der himmlische Hohepriester dar, wie auch in Sach. 1, 12 der Engel des Herrn als der himmlische Mittler, Fürbitter, Hohepriester erscheint. Der Engel des Herrn als Hoherpriester ist die Vorausdarstellung des hohenpriesterlichen Amtes Christi, vgl. Sach. 6, 9 f. In Apoc. 7, 2. 3 ist es Christus, von welchem das Werk der Versiegelung geleitet wird.

Bei Daniel erscheint der Engel des Herrn unter dem Namen Michael, vgl. die Nachweisung der Identität Michaels mit dem Engel des Herrn, Beitr. 1 S. 165 ff.

Es finden sich über Michael zwei Ansichten. Nach der einen ist Michael kein anderer als Christus oder richtiger ausgedrückt das Wort, das im Anfange bei Gott war und von Anfang an alle seine Beziehungen zu seiner Kirche auf Erden vermittelte. Dagegen nach der anderen ein geschaffener Engel, dem die Sorge für die Kirche A. u. N. T. anvertraut seyn soll oder, nach Hofmanns Meinung, Schriftbew. 1 S. 295. 6 „der Engel, welcher die Sache Israels führt" oder „der in Israel, dem Volke, waltende Engelfürst." Daß die erstere Ansicht die richtige ist, wurde zu Apoc. 12, 7 ff. nachgewiesen. Wir wollen es aber hier noch einmal durch eingehende Betrachtung der betreffenden Stellen Daniels feststellen.

Zuerst wird Michaels gedacht in Dan. 10, 13: „Und der Fürst des Königreiches Persien stand vor mir ein und zwanzig Tage und siehe, Michael, einer der ersten Fürsten, kam mir zu helfen, und ich wurde dort aufgehalten bei den Königen von Persien." Es soll der Grund von Gabriels langem Ausbleiben angegeben werden. In V. 12 sagt Gabriel, er habe gleich den ersten Tag kommen wollen, da Daniel sich vor Gott demüthigte. Daniel ist 21 Tage in Trauer. Erst nach Verlauf derselben kommt Gabriel. Daß Michael Inhaber hoher Macht und über

die gewöhnlichen Engel weit erhaben seyn muß, liegt hier klar zu Tage. Gabriel ist für sich allein ohnmächtig. Michael muß ihm zur Hülfe kommen und bewirken, daß er loskommt und Daniel frohe Botschaft bringen kann. Auf der andern Seite aber scheint, daß Michael nur „als einer der großen Fürsten" bezeichnet wird, zu zeigen, daß er keine unvergleichliche, keine göttliche Natur, Würde und Macht besitzt. Es scheint nach dieser Stelle unmöglich, daß Michael von den vornehmsten Engeln specifisch verschieden sey.

Allein es ist dieß eben nur Schein, durch den sich freilich Viele, wie z. B. Stier, in dem Comm. zu V. 9 des Briefes Judä, täuschen ließen. Die „ersten Fürsten" sind nicht Engel, sondern es sind, wie V. 20 deutlich zeigt und auch die vorhergehende Erwähnung des Fürsten von Persien in unserem Verse, die idealen Repräsentanten der Weltmächte, der Fürst von Persien, der Fürst von Griechenland u. s. w. Man darf nicht mit Hävernick, gegen den Hitzig im Rechte ist, die Schutzengel der Reiche hier wegexegesiren wollen, aber sie haben nicht reale, sondern rein ideale Bedeutung. In der Sache sind die Weltmächte selbst gemeint. Der wirklich existirende Schutzherr des Bundesvolkes hat diese rein poetische Darstellung hervorgerufen. Nirgends weder im A. noch im N. T. findet sich eine Andeutung von Schutzengeln heidnischer Reiche. Es ist dieß eine unvollziehbare Vorstellung, die mit der Grundanschauung der Schrift von dem Verhältnisse Gottes zu den Weltmächten in Widerspruch steht. In unserer Stelle selbst aber liegt so gut wie eine ausdrückliche Erklärung vor über die rein ideale Bedeutung der „Fürsten." Zu Ende treten an die Stelle des „Fürsten des Königreiches von Persien" die Könige von Persien. Da haben wir den realen Gehalt der idealen Darstellung. So lange nun bis das Reich Gottes sein ihm von seinen ersten Anfängen an zugesprochenes Ziel, die Weltherrschaft, erreicht hat,

ist Michael sein Fürst nur „Einer der ersten Fürsten." In der Zeit Daniels war die Ebenbürtigkeit mit den Weltmächten schon etwas gar Großes. Zu seiner Zeit aber wird Michael seinen Fuß auf die Hälse der anderen „ersten Fürsten" setzen, er wird ein König der Könige und ein Herr der Herren werden, Apoc. 19, 16. Grade so wie hier Michael in der Reihe der ersten Fürsten, so erscheint in C. 2 das Messianische Reich in der Reihe der übrigen Weltmonarchien, jedoch „es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören, aber es wird ewiglich bleiben." Der unbedingten Erhabenheit Michaels über alle anderen Mächte, wie sie schon durch seinen Namen ausgedrückt wird: wer ist wie Gott, s. v. a. mit mir kann sich Niemand messen, so gewiß ich Gott bin, wird durch Dan. 10, 13 ebenso wenig präjudicirt, wie der unbedingten Erhabenheit Christi durch Jes. 53, 12: „Darum will ich ihm an den Vielen Antheil geben und mit den Starken wird er Beute theilen", wo Christus den Weltmächten ebenfalls zunächst nur gleichgestellt wird, unter die das Reich Gottes zur Zeit, da die Weissagung erging, tief erniedrigt war. Den Sinn haben wir schon früher also bestimmt: „Durch Christum und seinen Opfertod tritt das Reich Gottes ein in die Reihe der welterobernden Mächte."

In V. 20 und 21 sagt Gabriel: „Und jetzt will ich zurückkehren zu kämpfen mit dem Fürsten von Persien, und wenn ich abgehe (mit dem Perser fertig bin), so kommt der Fürst von Griechenland. V. 21. Und keiner hilft mir wider diese außer Michael euer Fürst." Nach Hitzig soll in V. 21 im Widerspruche mit V. 13 Michael mit Gabriel auf einer Linie erscheinen. Keinesweges! „Euer Fürst", daraus erhellt, daß Gabriel nur subalterne Bedeutung hat. Unde simul efficitur, bemerkt Michaelis, ut populus Judaicus huic Michaeli tanquam unico suo patrono summopere sit obstrictus. Fürst des Bundesvolkes zu seyn, das ist eine Würde, die keinem geschaffnen Engel zukommen

kann, durch die Michael im Einklange mit seinem Namen in das göttliche Gebiet emporgehoben, durch die er mit Christo identificirt wird, welcher, da er unter Israel erschien, in „sein Eigenthum" kam.

Eine Instanz gegen die unbedingte Erhabenheit Michaels will Hofmann aus C. 11, 1 entnehmen, Schriftbew. 1 S. 289: „Ist doch keiner, welcher ihm in seinem Streite hilft außer Michael, dem er seinerseits im ersten Jahre Darius des Meders Helfer und Schutz gewesen." Cap. 11, 1 bezieht sich auf den Uebergang der Herrschaft von den Chaldäern auf die Perser, wodurch die Rückkehr Israels herbeigeführt wurde. „Wie damals — so gibt im Allgemeinen Hävernick den Sinn richtig an — der Herr den Monarchienwechsel zum Segen des Bundesvolkes gereichen ließ, so wird derselbe auch bei alledem, was sich sonst noch in den heidnischen Monarchieen beunruhigendes für Israel ereignen mag, als derselbe treue und gnädige Gott sich bewähren." Luther freilich übersetzt: „Denn ich stand auch bei ihm im ersten Jahre Darius des Meders, daß ich ihm hülfe und stärkte." Man wird aber vielmehr erklären müssen: Und ich (unter den Auspicien Michaels, eures Fürsten) stand auch im ersten Jahre des Meders, daß ich ihn, Darius, u. s. w. Die Bezeichnung des לו auf Michael ist gegen Alles, was sonst in Bezug auf Michael ausgesprochen wird, und namentlich gegen das unmittelbar Vorhergehende, vgl. dagegen Hitzig.

Nach C. 10, 21 wird Michaels zuerst wieder in C. 12, 1 gedacht: „Zu dieser Zeit wird stehen Michael der große Fürst, welcher steht für die Söhne deines Volkes." Der große Fürst = der König der Könige in der Apocalypse, dieß dient zur Ergänzung des: einer von den ersten Fürsten. Die Errettung Israels wird hier allein Michael zugeschrieben und die untergeordnete Thätigkeit Gabriels verschwindet ganz. Bertholdt ergänzt willkürlich: gegen den Schutzgeist des Griechisch-Syrischen Reiches.

Michael hat es direct mit der Weltmacht zu thun. Die Personification wird fallen gelassen, zum Beweise, daß sie keine Realität hat.

Die beiden neutestamentlichen Stellen, welche Michaels gedenken, dienen dem gewonnenen Resultate nur zur Bestätigung. Daß in C. 12, 7 der Apoc. Michael kein anderer als der Logos, wurde in meinem Comm. eingehend nachgewiesen. Der von Hofmann, Schriftbew. 1 S. 296 dagegen erhobne Einwand: „Warum es nicht von dem zu Gottes Thron Erhöhten sofort heißt, er habe mit dem Drachen gestritten, sondern statt seiner der Erzengel Michael genannt wird, bleibt dann unbegreiflich", wurde dort bereits berücksichtigt: „Wenn Michael Christus, so fragt sich, warum hier Michael genannt wird und nicht Christus. Die Antwort ist, der Name Michael weist darauf hin, daß das Werk, um das es sich hier handelt, der entscheidende Sieg über den Satan, Christo nicht nach seiner menschlichen Natur eignet, sondern nach seiner göttlichen, vgl. 1 Joh. 3, 8. Dann bildet dieser Name eine Brücke zwischen dem A. und dem N. T. Schon im A. T. erscheint Michael als der große Fürst, der für die Kirche kämpft, Dan. 12, 1." Jener Kampf war Weissagung und Vorspiel des hier berichteten Die anderen Einwendungen Hofmanns beruhen auf seiner völlig singulären Erklärung von C. 12, die bei Prüfungsfähigen schwerlich irgend Anklang finden wird*).

Die zweite neutest. Stelle ist V. 9 des Briefes Judä: *ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος κ. τ. λ.* Positiv spricht hier dafür, daß Michael der Logos, die Gegenüberstellung Michaels und des Satans, welche ganz dem Verhältnisse entspricht, in welchem in dem N. T. Christus zu dem Satan steht, vgl. zu

*) Vgl. dagegen Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. S. 407.

Apoc. 12. Dagegen könnte angeführt werden, daß Michael hier als *ὁ ἀρχάγγελος* bezeichnet wird. Die St. 1 Theſſ. 4, 16: *ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ κ. τ. λ.* scheint auf eine Mehrheit von Erzengeln hinzuführen. Iſt eine ſolche vorhanden, ſo kann Michael der Erzengel nur ein geſchaffnes Weſen ſeyn. Die St. beweiſt aber im Gegentheil, daß es nur einen Erzengel gibt und zwar einen ſolchen göttlichen Weſens. Der *ἀρχάγγελος* kann kaum perſönlich verſchieden ſeyn von *κύριος* und von *θεός*. Das dreifache *ἐν* wird gleichmäßig aufzufaſſen ſeyn. Das *κέλευσμα*, bemerkt Olshauſen, iſt Gottes Befehl, die Stimme muß alſo auch ſeine Stimme ſeyn. Die Poſaune Gottes, fügen wir hinzu, iſt die Poſaune, die Gott ſelbſt bläſt, vgl. die Grundſt. Sach. 9, 14: „Der Herr Jehova wird in die Poſaune ſtoßen", ſo wird alſo auch die Stimme Gott ſelbſt angehören. Sie wird als die Stimme eines Erzengels ſ. v. a. Gottes in ſeiner Eigenſchaft als Erzengel, als der Fürſt der himmliſchen Heerſchaaren, Joſ. 5, bezeichnet in Hinweiſung auf Dan. 10, 6, wo von Michael geſagt wird: „Und die Stimme ſeiner Worte wie ein groß Getöne." Was bei Daniel von Michael, in dem Briefe an die Theſſalonicher von dem Erzengel vorkommt, wird in Ezech. 43, 2 Jehova beigelegt: „Und ſeine (des Herrn) Stimme war wie die Stimme vieler Waſſer." Und was bei Daniel von Michael vorkommt, bei Ezechiel von Jehova wird in Apoc. 1, 15: *„καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν"* auf Chriſtus übergetragen. Wenn von A. Koch in dem Comm. zu 1 Theſſ. 4, 16 eingewandt wird: „An einen beſtimmten Erzengel zu denken, erſcheint unſtatthaft wegen des Fehlens des Artikels", ſo iſt dagegen zu bemerken: das Fehlen des Artikels hat ſeinen Grund darin, daß von der Stimme des Herrn in ſeiner Eigenſchaft als Erzengel die Rede iſt, in Hinweiſung auf Daniel. Uebrigens wird von vornherein an eine Mehrheit von Erzengeln nicht ge-

dacht werden können, da das A. T. nur Einen „Fürsten des Heeres Jehovas", Jos 5 kennt, auch das N. T. anderweitig nur Einen als den bezeichnet, dem die Engel und Gewalten und Mächte unterthan sind, 1 Petr. 3, 22.

Nach dieser Darlegung des Thatbestandes nun wird das Urtheil über die verschiednen Ansichten in Betreff des Engels des Herrn nicht zweifelhaft seyn können. Diese sind folgende:

1. Nach einer weit verbreiteten Ansicht soll, wo von dem Engel des Herrn die Rede ist, nicht an eine mit Gott durch Einheit des Wesens verbundne Person zu denken seyn, sondern an einen niederen Engel, durch den Gott seine Befehle ertheile und ausführe, rede und handle, oder wie Delitzsch Comm. zur Gen. 2. Ausg. S. 331 sich ausdrückt: „es ist ein Engel, dessen sich Gott als Organ seiner Selbstbezeugung bedient." Daß diesen niederen Engeln göttliche Namen, Verrichtungen und Prädikate beigelegt werden und daß man ihnen göttliche Verehrung erweist, erklärt man daraus, daß die Engel selbst ihre Persönlichkeit ganz zurücktreten ließen und, weil in Gottes Auftrage, auch in seiner Person redeten und handelten, und daß ebenso auch diejenigen, an welche sie gesandt wurden und die heiligen Schriftsteller von der Mittelursache sich zur höchsten Ursache erhoben. Diese Ansicht, der, wie es scheint, schon Origenes zugethan war*), wurde besonders eifrig und geschickt von Augustinus vertheidigt**). Auch

*) Er sagt in der 16 Homilie zu Jerem. Opp. t. 3 p. 229 ed. Ruaei in Bezug auf Ex. 3: ἦν οὖν ἐκεῖ ὁ θεὸς ἐν τῷ ἀγγέλῳ θεωρούμενος.

**) Die Hauptstelle ist de trinitate l. III. c. 11: Proinde illa omnia, quae patribus visa sunt, cum deus illis secundum suam dispensationem temporibus congruam praesentaretur, per creaturam facta esse, manifestum est. Et si nos latet, quomodo ea ministris angelis fecerit, per angelos tamen esse facta non ex nostro sensu dicimus, ne cuiquam videamus plus sapere, sed sapimus ad temperantiam, sicut deus nobis partitus est mensuram fidei, et credimus, propter quod et loqui-

Hieronymus bekennt sich zu ihr*). Kurz und bündig trägt Gregor der Große sie vor, Mor. B. 28 C. 1**). Später wurde sie von mehreren Jüdischen Ausll. vertheidigt, z. B. von Abenesra, welcher zu Ex. 3, 2 bemerkt: בלשון שולחו השלח ידבר, der Gesandte redet im Namen des Sendenden. Sie wurde dann von zahlreichen Römisch-Katholischen Ausll., von den Socinianern und Arminianern adoptirt***). Auch in der neueren Zeit hat

---

mur. Exstat enim auctoritas divinarum scripturarum etc. (Er beruft sich auf Hebr. 2, 1, wo das durch Vermittlung der Engel gegebene Gesetz dem durch den Herrn selbst verkündeten Evangelium entgegengesetzt wird.) — Sed ait aliquis: cur ergo scriptum est: dixit dominus ad Moysen, et non potius: dixit angelus ad Moysen? Quia cum verba judicis praeco pronuntiat, non scribitur in Gestis: ille praeco dixit, sed ille judex, sic etiam loquente propheta sancto, etsi dicamus propheta dixit, nihil aliud quam dominum dixisse intelligi volumus. Et si dicamus: Dominus dixit, prophetam non subtrahimus, sed quis per eum dixerit admonemus. — — Sed jam satis quantum existimo demonstratum est, quod antiquis patribus nostris ante incarnationem Salvatoris, cum deus apparere dicebatur, voces illae ac species corporales per angelos factae sunt, sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona dei, sicut etiam prophetas solere ostendimus; sive assumentibus ex creatura, quod ipsi non essent, ubi deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum, nec prophetas omisisse, multis exemplis docet scriptura. — Vgl. tract. 3 in Jo. 17. 18. de civ. d. 16. 29.

*) Quod autem ait lex ordinata per angelos, hoc vult intelligi, quod in omni V. T., ubi angelus primum visus refertur et postea quasi deus loquens inducitur, angelus quidem vere ex ministris pluribus quicunque sit visus, sed in illo mediator loquatur, qui dicat: ego sum deus Abraham, deus Isaac, deus Jacob. Nec mirum si deus loquatur in angelis, cum etiam per angelos, qui in hominibus sunt, loquatur deus in prophetis, dicente Aggeo: et ait angelus, qui loquebatur in me, ac deinceps inferente: haec dicit dominus omnipotens. Hieronymus hat die Stellen des Sacharja Cap. 1, 9. 13. 14. 2, 7 vor Augen, wo er das הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי nach dem Vorgange der LXX (ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί) durch: qui loquebatur in me, übersetzt, vgl. zu Hos. 1, 2. Th. 1 S. 223.

**) Modo angeli, modo dominus vocantur, quia angelorum vocabulo exprimuntur, qui exterius ministrabant, et appellatione domini ostenditur, qui eis interius praeerat.

***) Vgl. bes. Grotius zu Ex. 20, Clericus zu Gen. 16, 13. 18, 1.

es ihr nicht an Vertheidigern gefehlt. Viele rationalistische Gelehrte bekannten sich zu ihr, z. B. Vater zu Gen. 16, 7, Gesenius zu Jes. 63, 9, Bretschneider Dogm. 1 S. 429, die jedoch zwischen dieser und der unter 3 anzuführenden Hypothese schwanken, Baumgarten-Crusius bibl. Dogm. S. 307. Hofmann und die sich ihm anschlossen, haben diese Hypothese durch die Annahme modificirt, daß es immer ein und derselbe geschaffne Geist sey, der im Namen Gottes rede und handle*)

Es war ein verschiedenartiges Interesse, was die Vertheidiger dieser Hypothese zu ihrer Annahme geneigt machte. Die angeführten Kirchenväter glaubten, daß sie durch einige Stellen des N. T. nothwendig gemacht werde; die Römisch-Katholischen Gelehrten waren von dem Wunsche beseelt, für die Engelverehrung eine biblische Grundlage zu gewinnen; die Socinianer wurden, wie früher schon die Jüdischen Ausleger, durch die Scheu vor der Lehre von der Dreieinigkeit geleitet; die Arminianer theils durch ihre Geringschätzung des A. T., theils durch ihre geheimen Socinianischen Neigungen, die Rationalisten durch ihre Scheu vor allem Tiefen und durch ihre Abneigung gegen die Lehre von der Dreieinigkeit, welche nur dann wahr seyn kann, wenn sie von den ersten Anfängen der Offenbarung an angebahnt wird und

---

Ex. 20, 1. 23, 20: Nomen Jehovae si proprie loquamur, non tribuitur angelis, sed deo in iis apparenti, quemadmodum nulla ratione instrumenti habita, ei, qui instrumento utitur actio tribui solet. — Nec periculum fuit, ne Israelitae pro deo angelum propterea colerent; obversabatur enim eorum animis deus deorum, coeli et terrae creator, seu ipse loqueretur, seu per interpretem angelum, nihil intererat, recte ad eum ferebatur eorum cultus.

*) Weiss. und Erf. 1 S. 130: „Zwischen Israel und dem ewigen Gott steht ein endlicher Geist, um die Offenbarung des Wahrhaftigen zu vermitteln.“ S. 131: „Vom ersten Buche der heiligen Schrift bis in das letzte hinein finden wir das besondere Verhältniß des Allmächtigen zu einer Familien- und Volksgemeinschaft, zu Abraham und Israel, durch einen und denselben endlichen Geist vermittelt.“

für deren Wahrheit sich ein günstiges Vorurtheil ergibt, wenn dieß nachweislich der Fall ist.

2. Als unhaltbar stellt sich sogleich die Ansicht von Herder (Hebr. Poesie 2, 47) dar, wonach durch den Engel des Herrn eine Natururſache oder ein sichtbares Zeichen angedeutet seyn soll, wodurch Jehova seine Gegenwart kundgebe. So war in Ex. 3 der feurige Busch, bei dem Zuge durch die Wüste die Wolkensäule dieser Engel. Es liegt am Tage, daß auf die meisten Stellen, welche des Engels des Herrn gedenken, diese Hypothese gar nicht paßt. In Gen. 21, 22 z. B. erschallt ohne ein sichtbares Zeichen die Stimme des Engels Gottes vom Himmel. In den beiden einzigen Fällen aber, wo ein sichtbares Zeichen vorhanden ist, wird der Engel Gottes von der „Natururſache" bestimmt unterscheiden. Ex. 3, 2 heißt es: Und der Engel Jehovas erschien ihm in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche, und V. 4: der Engel Jehovas rief ihm aus dem Dornbusche, statt daß es nach der Herderschen Hypothese heißen müßte: Jehova erschien ihm, und Jehova rief ihm. E. 14, 19 wird erst berichtet, daß sich der Engel Gottes, dann daß sich die Wolkensäule hinter den Zug der Israeliten begeben habe.

3. Andere wollen, daß der Engel Jehova's nicht eine von Jehova verschiedne Person, sondern nur seine Erscheinungsform bezeichne. So Sack, commentationes theol. Bonn 21, S. 19, welcher מלאך lieber durch Sendung, als durch Gesandter übersetzen will — vgl. dagegen dessen Apologetik S. 307. Ferner Pustkuchen, Untersuchung der bibl. Urgeschichte Halle 23, S. 61, welcher behauptet, der Engel des Herrn entspreche überall dem Griechischen *θεοφανία*. In diesem Sinne spricht sich auch Rosenmüller zu Gen. 16, 7 aus symbolum illud visibile, quo deus sese hominibus conspiciendum praebuit, der sich übrigens gar nicht gleich bleibt,*) wie auch der ebenfalls hin und her

*) Z. B. zu Sach. 3, 2: Vocatur legatus de nomine principis sui.

schwankende Gesenius in dem thes. p. 736: angelus dei nihil aliud est, quam ipsum numen homini occultum et invisibile, quod nunc in conspectum mortalium venit;*) dann de Wette in der Dogm. 1 §. 108: „Die Engel sind ursprünglich Personificationen der Naturkräfte oder der außerordentlichen Wirkungen und Schickungen Gottes; daher auch der Engel Jehovas, als nichts Persönliches für sich mit Jehova oder Elohim abwechselt.“ Wir haben die Stellen, welche diese Hypothese zurückweisen, schon früher hervorgehoben. Jos. 5, 13. Sach. 1 reichen schon allein hin zu ihrer Beseitigung. Sie scheitert an den Aussprüchen Sacharjas und Daniels, welche die persönliche Identität des Engels des Herrn und des Messias aussagen. Was auf den ersten Anblick für sie zu sprechen scheint, erklärt sich aus der Bemerkung, daß unter dem A. T. bei dem gewaltigen Andrang des Polytheismus der Accent zunächst vorzugsweise auf die Einheit des göttlichen Wesens gelegt werden mußte, daß die göttliche Weisheit den Unterschied zwischen dem Sendenden und dem Gesandten vorläufig mehr verhüllte, die Erkenntniß der verschiednen Personen in der Gottheit nur keimartig hervortreten ließ.

4. Daß der Engel des Herrn der Logos des Johannes sey, durch Einheit des Wesens mit dem höchsten Gott verbunden, persönlich von ihm verschieden, war, wenn wir die oben genannten Kirchenväter ausnehmen, einstimmige Lehre der alten Kirche. Die Väter der ersten Synode in Antiochia erklären in einem an Paulus von Samosata vor seiner Absetzung gesandten Briefe (Colet. conc. coll. Venet 1 p. 866, 70), daß *ὁ ἄγγελος τοῦ πατρὸς αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* Abraham und Jakob und Mose im brennenden Busche erschienen

---

*) Ganz ähnlich schon J. D. Michaelis suppl. p. 1395: Possit מלאך יהוה esse adparitio divina, deus in terra mortalibus adparens. Doch entscheidet er sich dagegen.

sey. Justin der Märtyrer beweist in dem Gespräche mit Tryphon §. 59—61, daß Christus aus dem Dornbusche mit Mose geredet habe und sagt, er werde der Engel des Herrn genannt *ἐκ τοῦ διαγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ἁπάντων.**) Vgl. ferner Constitutt. apost. V. 20 b. Coteler. 1 p. 325. Irenaeus c. haeres. IV. 7. §. 4. Theophilus II. 31. Clem. Alex. Paed. 1, 7. Tertull. c. Prax. C. 16. Cyprian. c. Jud. II. 6. Hilar. de trin. IV. §. 32. Eusebius, demonstr. evang. 5, 10 sqq. Cyrill. Hieros. p. 322 ed. Ox. Cyr. Al. in Exod. l. 1 opp. 1, 262. Chrysost. hom. 48 in Gen. Ambros. de fide ad Grat. Opp. t. II. p. 460. Bened. u. A. Theodoret sagt: interr. 5 in Ex. opp. t. 1 ed. Hal. p. 121 zu Exod 3, 2: *καὶ ὅλον δὲ τὸ χωρίον δείκνυσι θεὸν ὄντα τὸν ὀφθέντα. Κέκληκε δὲ αὐτὸν καὶ ἄγγελον· ἵνα γνῶμεν ὡς ὁ ὀφθεὶς οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἀλλ' ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.***)

Wir wollen jetzt noch einige allgemeine Gründe darlegen, welche außer demjenigen, was wir bereits aus den einzelnen Stellen des A. T. entwickelt haben, dafür sprechen, daß der Engel des Herrn der Logos ist und die abweichenden Erklärungen insgesammt zurückweisen.

---

*) Vgl. Apol. 1, C. 63: *Ἰουδαῖοι οὖν ἡγησάμενοι ἀεὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λελαληκέναι τῷ Μωσεῖ, τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ὄντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἄγγελος καὶ ἀπόστολος κέκληται, δικαίως ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν. — — καὶ πρότερον διὰ τῆς τοῦ πυρὸς μορφῆς καὶ εἰκόνος ἀσωμάτου τῷ Μωσεῖ καὶ τοῖς ἑτέροις προφήταις ἐφάνη· νῦν δ' ἐν χρόνοις τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς, ὡς προείπομεν, διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ ἐξουθενηθῆναι καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν.*

**) Vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse der Kirchenväter für die Identität des Engels des Herrn und des Logos bei Keil, opusc acad. S. 303 und bei Ode de angelis.

I. Von der durchgreifendsten Bedeutung ist hier das Zeugniß des N. T. Dieß wird auf die mannigfachste Weise abgelegt. Am directesten in Hebr. 3, 1: *ὅθεν ἀδελφοὶ ἅγιοι — — κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν (Χριστὸν) Ἰησοῦν.* „Ganz eigenthümlich hier — bemerkt Bleek — ist die Bezeichnung Christi als der *ἀπόστολος.*" Sie muß um so mehr auffallen, da zur Zeit, als der Verf. schrieb *ἀπόστολος* schon so gut wie Eigennamen für die Apostel war. Es lag nahe auch den Schein der Gleichstellung Christi mit diesen zu vermeiden. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Ausdruck auf die persönliche Identität Christi mit dem Engel Jehovas unter dem A. B. hinweisen soll, Bengel: legatum dei patris, so daß sie also eine Art von Nomen proprium ist. Nur dann enthält er eine Hindeutung auf die eminente Würde, die im Zusammenhange nothwendig erforderlich ist. Auf *ἀπόστολον* folgt *ἀρχιερέα.* Auch in Stellen des A. T., Ez. 9, Sach. 1, 12 (vgl. z. d. St.) erscheint der Engel des Herrn zugleich als Hoherpriester.

An diese Stelle des Briefes an die Hebräer schließen sich die Stellen des N. T. an, in denen Christus als von Gott gesandt erscheint — gewöhnlich *ἀποστέλλω* und daneben *πέμπω.* Diese Stellen sind zu zahlreich, als daß sie als zufällig gelten könnten. Sie können um so weniger so betrachtet werden, da der häufige Gebrauch überall nur in den Reden Christi vorkommt und des Johannes, der mehr als die übrigen seinen Sprachgebrauch nach dem seines Meisters gebildet hat und bei dem das selbstständige Vorkommen dieser Ausdrücke mit der Thatsache Hand in Hand geht, daß er sie in den Aussprüchen Christi häufiger hat, wie die andern Evangelisten. Das letztere erklärt sich daraus, daß er auf die tiefere Beziehung dieser Ausdrücke besonders aufmerksam geworden war, und der gleiche Grund mußte den selbstständigen Gebrauch hervorrufen. Wie die

Selbstbezeichnung Christi als der Menschensohn überall hinweist auf Daniel, so ist in diesen Ausdrücken überall eine Hinweisung auf die persönliche Identität Christi mit dem alttestamentlichen Engel oder Gesandten des Herrn enthalten. Das liegt um so näher, da es die Weise des Johannes ist, feine und verborgene Beziehungen auf das A. T. anzubringen, im Unterschiede von seinem apostolischen Vorgänger in der Abfassung des Evangelii, welcher die offenbaren und handgreiflichen liebt. Man vergl. Matth. 10, 40: *καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*: wer euch aufnimmt, meine Apostel, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, den מלאך יהוה, nimmt den Herrn auf. 15, 24: *οὐκ ἀπεστάλην*, 21, 37. Luc. 4, 43: *ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι.* Ferner aus Johannes, außer dem bereits Th. 1, S. 48 Angeführten 3, 17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον*, V. 34: *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ.* 5, 36, 37: *αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκε καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.* V. 38: *καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν, ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε.* 6, 29. 57. 7, 28: *ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.* V. 29: *ἐγὼ οἶδα αὐτὸν ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμὶ κἀκεῖνός με ἀπέστειλε.* 8, 42: *εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ. ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐληλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλε,* 10, 36. 11, 42. 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25. 20, 21: *εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς πάλιν· εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατὴρ κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.* 1 Joh. 4, 9. 10: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ — — καὶ*

ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. V. 14: *ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τον υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.*

Ferner, in Joh. 12, 41 heißt es: *ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτε εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ* (Christi) *καὶ ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ.* Nach Jes. 6 sah Jesaias die Herrlichkeit Jehovas. Wenn man behauptet, der מלאך יהוה sey ein gewöhnlicher Engel, habe also zu Christo keine Beziehung, so wird die Brücke zwischen Jehova und Christo abgebrochen. Es liegt aber am Tage, daß Johannes nicht auf eigne Hand die Identität Jehovas und Christi voraussetzt, daß er dabei festen Schriftgrund unter den Füßen hat, einen so festen und klaren, daß er sich darüber nicht in Erörterungen einzulassen braucht. Delitzsch S. 355 wendet ein, Jesaias sehe nicht die Herrlichkeit des Engels Jehovas, sondern Jehovas selber, und doch sage Johannes, daß er die Herrlichkeit Jesu gesehen. Es wurde aber schon früher bemerkt, (Th. 1 S. 129. 133), die Stellen, wo des Engels Jehovas gedacht wird, zeigen, daß überall, wo von Erscheinungen Jehovas die Rede ist, diese als durch Vermittlung seines Engels erfolgt zu denken sind, auch wo dieß nicht ausdrücklich bemerkt wird.

Johannes redet von sich als von dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς,* 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20. Daß diese Bezeichnung die Stelle des Eigennamens vertritt, geht außer ihrem wiederholten Gebrauche auch daraus hervor, daß sie auch da steht, wo die Liebe Jesu zu Johannes zunächst nicht in Betracht kommt. Sie ist offenbar eine Umschreibung des Namens Johannes. Dieser bezeichnet den, welchen Jehova lieb hat. In der Liebe Jesu erblickt Johannes eine Erfüllung des frommen Wunsches, aus dem der Name hervorgegangen.

Von der Anschauung, daß Christus der im Fleische erschienene Engel des Herrn sey, geht Johannes auch in C. 1, 11 aus. Er sagt, Christus sey *εἰς τὰ ἴδια* gekommen und die *ἴδιοι* haben

ihn nicht aufgenommen. Nimmt man an, daß der Engel des Herrn ein gewöhnlicher Engel sey, so schwebt dieser Ausspruch in der Luft. Die Israeliten erscheinen im A. T. als Volk und Erbe Jehovas (Ex. 4, 22. 23. 2 Sam. 7, 24: Und du bereitetest dir dein Israel zum Volke in Ewigkeit und du wurdest ihr Gott), und seines Engels, durch den alle seine Beziehungen zu seinem Volke vermittelt werden, vgl. Ex. 3, 2: „Und es erschien ihm der Engel des Herrn in einer Feuerflamme V. 7: Und der Herr sprach: ich habe gesehen das Elend meines Volkes, welches in Aegypten." Der Tempel gehört nach Mal. 3, 1 dem Herrn und dem Bundesengel.

Nicht blos Johannes, auch die anderen Coryphäen des Apostolates gehen davon aus, daß Christus, der sich kundgebende und erscheinende Jehova des A. T. ist und bestätigen somit die kirchliche Ansicht von dem Engel des Herrn. Nach 1 Petr. 1, 11 forschten die Propheten *εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*. Die Propheten führen ihre Offenbarungen auf den Geist Jehovas zurück. Wie kommt Petrus dazu, an die Stelle Jehovas ohne Weiteres Christum zu setzen, wenn er nicht in der alttestamentlichen Lehre von dem Engel des Herrn eine Berechtigung fand? Daß dieser überall im Hintergrunde steht, wo die Propheten blos Jehovas gedenken, erhellt aus Richt. 5, 23, wo Debora eine prophetische Offenbarung, die ihr auf rein innerlichem Wege zu Theil geworden, ausdrücklich auf den Engel Jehovas zurückführt. — Paulus sagt in 1 Cor. 10, 4: *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός.* Hier haben wir, was Delitzsch bei Joh. 12, 41 vermißte. Die Heilsspendung bei dem Zuge durch die Wüste und das Geleite nach Canaan wird im A. T. ausdrücklich auf den Engel des Herrn zurückgeführt, vgl. Ex. 23, 20, 21: Siehe, ich sende einen Engel vor dir, daß er dich behüte auf dem Wege

und dich bringe an den Ort, den ich bereitet. Hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, empöre dich nicht gegen ihn, denn er wird eure Vergehungen nicht vergeben, denn mein Name ist in ihm" (Th. 1 S. 138), Jes. 63, 8. 9: sein Angesichtsengel erlöste sie. Nach 1 Cor. 10, 9: *μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστὸν, καθώς καί τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο* war Christus der Führer Israels durch die Wüste und wurde von ihm versucht. Nach Num. 21, 5—7 versuchten sie Jehova, der nach Ex. in seinem Engel sie leitete. Die von Lachmann aufgenommene Lesart *κύριον* ist offenbar aus Kurzsichtigkeit hervorgegangen. — Nach Hebr. 11, 26 zog Mose die Schmach, die ihn um Christi willen traf, *τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ*, den Schätzen der Aegypter vor, nach der Mosaischen Relation unterzog er sich im Dienste Jehovas und seines Engels allen Aufopferungen.

Christus sagt in Joh. 5, 37, indem er die Juden darauf hinweist, daß sie Gottes ganz verlustig werden, wenn sie sich von Ihm lossagen: *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.* Es ist unbegreiflich, wie Christus im Angesichte der Sinaitischen Gesetzgebung, von Jes. 6 und so vielen andern Stellen, in denen Jehova erscheint oder redet, also reden konnte, wenn er nicht von der Voraussetzung ausging, daß, wenn im A. T. von Offenbarungen Jehovas die Rede ist, diese stets seinem durch Wesenseinheit mit ihm verbundenen, in Christo ins Fleisch gekommenen Engel angehören. Daß Ode p. 1067 mit Recht bemerkt: Ipse enim erat, qui olim ad Patres Iudaeorum loquutus fuit et in specie Angeli apparuit, daran kann um so weniger gezweifelt werden, da vorher und nachher auf die persönliche Identität Christi und des Engels des Herrn auf die bereits erörterte Weise andeutend hingewiesen wird, V. 36: *ὁ πατήρ με ἀπέσταλκε*, V. 38: *ὅτι, ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε.* Aehnliches gilt auch von dem

Ausspruche Joh. 1, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Daß Gott niemals Jemand gesehen habe, das muß als eine aus der Luft gegriffene geschichtswidrige Behauptung erscheinen, wenn in dem Engel des Herrn ein göttlicher Vermittler verkannt wird. Denn dann bleiben die Stellen, welche von Erscheinungen und Offenbarungen Jehovas selbst reden, in schroffer Geschiedenheit von denjenigen, welche des Engels des Herrn gedenken. Ebenso, wenn Christus den Juden vorhält in Joh. 7, 28, daß sie ihn nicht kennend Gott nicht kennen, daß sie sich durch seine Verwerfung von jedem Antheil an Gott ausschließen, so erhält dieß Licht aus einer schon im A. T. vorliegenden Unterscheidung zwischen dem verborgenen Gott und seinem Offenbarer, der jeden Zugang zu ihm vermittelt.

Daß die Anschauung der Identität Christi und des Engels des Herrn dem Ausspruche Chrifii in Joh. 8, 56 zu Grunde liegt, wurde Th. 1 S. 46 nachgewiesen.

In Col. 1, 15 wird Christus als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* bezeichnet, in Hebr. 1, 3 als *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.* Spätere Nachweisungen werden zeigen, daß in diesen Stellen Ausdrücke, welche von dem Metatron oder dem Engel des Herrn unter den Juden gangbar waren, auf Christum übergetragen werden. Diese Stellen haben schon an sich etwas Fremdartiges. Man fühlt durch, daß sie die betreffende Lehre nicht zuerst einführen, sondern auf schon Vorhandenes hinweisen, zuletzt auf das A. T., welches allein eine sichere Bürgschaft gewähren konnte. Nur in Bezug auf die Ausdrucksweise können sie sich der damaligen Jüdischen Theologie anschließen. Mit Recht bemerkt Bähr: „die Idee eines Offenbarers der Gottheit ist ihnen eine ursprünglich geoffenbarte Religionswahrheit, für welche sie sich der damals üblichen Ausdrucksweise bedienten." Aehnliches gilt von der Johanneischen

Lehre vom Logos. Die Art, wie Johannes vom Logos redet zeigt deutlich, daß er nicht diese Lehre zuerst selbst mittheilen, sondern nur das Verhältniß Christi zu dieser Lehre ins Licht stellen will. Schon der Name Logos selbst ist nicht ursprünglich Johanneisch — er kommt in dem gewöhnlichen Johanneischen Sprachgebrauche nicht vor. Daß ein Zusammenhang stattfinden muß zwischen dem Logos Philos und dem Logos des Johannes springt gleich in die Augen und vergebens hat man es versucht, diesen Zusammenhang zu beseitigen. Zudem wäre die auf dem ersten Anblick so frappirende Correspondenz zwischen dem Logos und dem Engel des Herrn seltsam, wenn sie blos durch die Auslegung hervorgerufen wäre. — So oft Jesus von seinem vormenschlichen oder vorweltlichen Seyn bei Gott redet, setzt er das Vorhandenseyn der Doctrin von dem Engel des Herrn nach der kirchlichen Fassung voraus. Diese Aussprüche hätten ohnedem jedes Anknüpfungspunctes bei den Hörern entbehrt. Das Neue ist nur die persönliche Aneignung.

Endlich, der Engel des Herrn, der uns im A. T. überall begegnet, verschwindet im N. T. fast spurlos. Man halte sich nicht blos an den Namen, man fasse zugleich die Sache ins Auge. Ein Engel, der ganz gewöhnlich aus der Person Jehovas redet, der als der Schutzherr der Kirche sich darstellt, ist völlig geschwunden (die St. Apoc. 22, 7, wo ein Engel aus der Person Christi redet, steht im ganzen N. T. völlig vereinzelt), wenn er nicht in Christo erkannt wird. Bei der kirchlichen Fassung des Maleach Jehova ist das Räthsel gelöst und der Zusammenhang zwischen beiden Testamenten und die Harmonie derselben strahlt im hellen Lichte.

Im Angesichte dieser einleuchtenden und mannigfachen Bestätigungen, welche das N. T. für die kirchliche Auffassung darbietet, verlieren die wenigen Scheingründe alle Bedeutung, durch die man zu erweisen gesucht hat, daß das N. T. in dem alt-

testamentlichen מלאך יהוה vielmehr einen gewöhnlichen Engel erkenne.

Delitzsch (S. 334) bemerkt: „Wo *ἄγγελος κυρίου* (was doch die Griechische Uebersetzung von מלאך יהוה ist) im N. T. erscheint, da ist es anerkanntermaßen, mag es *ἄγγελος κυρίου* oder *ὁ ἄγγελος κυρίου* heißen, immer ein geschaffner Engel." Dem מלאך יהוה entspricht aber nach der früheren Nachweisung nicht *ἄγγελος*, ein Engel, sondern nur *ὁ ἄγγελος κυρίου*, der Engel des Herrn und dieß wird nie gesetzt, wenn nicht die Erwähnung des Engels vorangegangen. Lehrreich ist in dieser Beziehung z. B. Matth. 1, 24: *ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου*, verglichen mit V. 20: *ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ;* Luc. 1, 11 *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου*, vgl. mit V. 13: *εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος*, vgl. Matth. 28, 2 mit V. 5, Apgsch. 12, 7 mit V. 8. Stände aber auch die Sache anders, käme *ὁ ἄγγελος κυρίου* irgendwo ohne Weiteres von einem gewöhnlichen Engel vor, so würde damit noch nichts bewiesen seyn. Wir haben früher zugestanden, daß מלאך יהוה an sich nicht nothwendig den *λόγος* bezeichnet, daß dadurch möglicherweise auch an einzelnen Stellen der Engel als ideale Person bezeichnet werden kann. Auf dieselbe Weise wäre dann auch das *ὁ ἄγγελος κυρίου* zu erklären. Den Beweis, daß in einer großen Anzahl von Stellen des A. T. der Engel des Herrn nur der Logos seyn kann, haben wir aus dem Zusammentreffen dieser zunächst auf eine unter den Engeln unbedingt hervorragende Persönlichkeit hinführenden Bezeichnung mit der Thatsache entnommen, daß dieser Engel im Namen Gottes und aus seiner Person redet und handelt. Das nun müßte zugleich bei den (nicht vorhandenen) Stellen nachgewiesen werden, in denen *ὁ ἄγγελος κυρίου* vorkäme.

„Aber — fährt Delitzsch fort — das N. T. zeugt noch directer gegen die göttliche Wesenheit des alttestamentlichen מלאך

יהוה. Stephanus nennt in Apgsch. 7, 30 den Engel Jehovas, der Mose im feurigen Busche erscheint, *ἄγγελος κυρίου.*" Es heißt in der Grundst. Ex. 3, 2: „Und es erschien ihm der Engel des Herrn in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche." In Act. 7, 30: *ὤφθη αὐτῷ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ ὄρους Σινᾶ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς βάτου.* In der Apgsch. findet sich zuerst eine allgemeine Bezeichnung. Damit ist aber nichts bewiesen. Der Engel ist auch ein Engel. Daß aber nicht ein gewöhnlicher Engel gemeint ist, tritt im gleich Folgenden hervor, *ἐγένετο φωνὴ κυρίου*, V. 31, *ἐγὼ ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου* u. s. w. V. 32. Bengel bemerkt zu V. 30: Filius Dei, v. sqq. Moses initio haud scivit quis esset, sed mox e voce agnovit.

„Und den Engel — bemerkt Delitzsch ferner S. 335 — von dem er V. 38 sagt, daß er mit Mose auf Sinai geredet, kann er sich nicht als göttliches Wesen gedacht haben, da er V. 53 sagt: *ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων*, womit auch Paulus Gal. 3, 19 und Hebr. 2, 2 übereinstimmt." Es heißt in Act. 7, 38: *οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν.* Moses wird bei der Gesetzgebung in die Mitte gestellt zwischen dem Engel und der Gemeinde. Mit Recht bemerkt Bengel: Non dicit Stephanus: cum angelis, sed cum Angelo, foederis, vgl. Mal. 3, 1. In der Grundst. ist von einem Engel nicht die Rede. Moses verkehrt mit Jehova. Der Engel versteht sich von selbst, da durch ihn alle Offenbarungen Jehovas vermittelt werden. Daß diese Vermittlung auch hier stattfand, hat einen bestimmten Schriftgrund in Mal. 3, 1. Dagegen die Vermittlung eines Engels hätte Stephanus nicht auf eigne Hand hinzuthun dürfen. Man lese auch Ex. 19 und sehe, ob die Scene für einen gewöhnlichen Engel paßt. Auf einen solchen führt auch nicht V. 53: *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς*

διαταγὰς ἀγγέλων. (vgl. Gal. 3, 19, wo das Gesetz *διαταγεὶς δὶ ἀγγέλων* genannt wird). Wenn in V. 38 ein gewöhnlicher Engel gemeint wäre, so würde diese St. damit in Widerspruch stehen: dort ein Engel, der ja auch allein als redend gedacht werden kann — *τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ* — hier dagegen eine Mehrheit von Engeln. Anders verhält sich die Sache, wenn dort der Engel des Herrn gemeint ist. Dieser ist gewöhnlich von einem Gefolge niederer Engel begleitet*), und die Anwesenheit dieser wird, was den Sinai betrifft, ausdrücklich bezeugt durch Deut. 33, 2: „er kommt aus Myriaden der Heiligkeit" und V. 3: „alle seine Heiligen sind in deiner Hand," dienen dir Israel, und Ps. 68, 18: der Wagen Gottes sind zwei Myriaden, tausendmal tausende, der Herr ist unter ihnen, Sinai im Heiligthum. „Die Wagen sind von den Schaaren der Engel geleitet. In ihrer Mitte befindet sich der Herr, wie einst auf Sinai. Das Zion und Sinai Gemeinsame ist die Anwesenheit des Herrn inmitten der zahlreichen Schaaren seiner Engel." Der *ἄγγελος κυρίου* nimmt in V. 38 dieselbe Stelle ein, welche in Exod. 19 Jehova. Die Engel in V. 53 und in Gal. 3, 19 sind aus Deut. 33. Dort aber kommen die Engel nicht anstatt des Herrn, sondern der Herr kommt in ihrer Begleitung.

Die einzige Stelle des N. T., welche auf den ersten Anblick befremden kann, ist Hebr. 2, 2. 3, wo das Gesetz unter das Evangelium herabgesetzt zu werden scheint, weil das erstere durch den Dienst der Engel, das letztere durch den Herrn selbst bekannt gemacht worden sey. Allein daß es nicht die Absicht des Verfassers seyn kann, im grellen Widerspruch gegen das A. T., das erhabenste Werk unter dem A. B., die Gesetzgebung blos niedern

---

*) Vgl. Sohar fol. 96 ed. Solisbac. (Edzardi tract. Talm. Berachoth. p. 227): Quando divina majestas habitat circa hominem, tum innumeri alii exercitus sancti adsunt ibi simul.

Engeln zuzuschreiben, mit Ausschluß jeder directen Betheiligung des Herrn und seines Offenbarers, erhellt aus C. 12, 26, wonach die Stimme des Herrn bei der Gesetzgebung die Erde erschütterte. Er kann daher nur insofern einen Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetze behaupten wollen, als die Offenbarung des Herrn als מלאך יהוה unvollkommner war, wie die bei seiner Menschwerdung, so daß man allerdings in gewisser Hinsicht zwischen dem מלאך יהוה und dem Sohne Gottes unterscheiden muß, und nicht gradezu mit den Kirchenvätern und den meisten älteren Theologen sagen darf, daß der מלאך יהוה mit dem Sohne identisch sey*).

II. Es darf uns um so weniger auffallen im A. T. die Lehre von einem Gott gleichen und doch von ihm verschiedenen Offenbarer Gottes, einem Vermittler zwischen ihm und der Welt zu finden, und wir dürfen es um so weniger unternehmen, auf gewaltsame Weise die Spuren dieser Lehre zu tilgen, da Anklänge an sie auch sonst im Alterthum vorkommen. Wir wollen hier bei den Persern stehen bleiben, weil da die Uebereinstimmung mit der biblischen Lehre am offensten zu Tage liegt. Die Persischen Religionsbücher unterscheiden zwischen Zervane Akerene, dem verborgenen Gott und Urgrunde aller Dinge**), und Ormuzd, dem ersten der Amschaspands („der Engelfürst Jehovas"), der aller Geschöpfe Schöpfer ist, Gott gleiche Majestät besitzt, alle Beziehungen zu der Welt vermittelt und von dem Zoroaster alle seine Offenbarungen ableitet. Vgl. Rhode, die heil. Sage des

*) Hiermit fällt denn auch die Behauptung des Grotius zu Exod. 20: Errant graviter, qui hic per angelum intelligunt secundam dei hypostasin. Variis enim multiplicibusque modis deus locutus est patribus; at per filium ultimis demum temporibus.

**) Nach Roth, Etymologisches zum Avesta, Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellschaft Bd. 6 S. 247 soll Zarvan Akarana bedeuten: Zeit, die keine Gränze, kein Ende hat.

Zendvolkes S. 317: „Ormuzd, dieser erste der Amschaspands und dieß in Herrlichkeit verschlungene Wesen erscheint in den Zendschriften nach zwei sehr verschiedenen Ansichten. Einmal als Geschöpf (?), das seinen Körper und seinen Ferver hat, und das von Zervane Akerene hervorgebracht worden gleich den übrigen Amschaspands. So gehört er zu den Amschaspands und ist selbst, wenn auch der erste und größte, ein Amschaspand. Nach der zweiten Ansicht wird er vorgestellt als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, als Schöpfer und Gott der sechs übrigen Amschaspands, über welche er unendlich erhaben ist." Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orientes S. 361: „Ormuzd, das reine Lichtwesen, in dessen Bilde das an und für sich Gute, das Urwesen der Herrlichkeit angeschaut ward, welches für den Kampf in der Zeitlichkeit von der ungeschaffenen Zeit dem Menschen als Vorbild und Helfer zur Seite gestellt war." Nach Schlottmann zu Hiob 1 S. 88 bezeichnet Zervane Akerene „die Gottheit in ihrer Absolutheit, im Unterschiede von dem sich in der Endlichkeit kundgebenden Gott, der nicht durch jene geschaffen, sondern in ihr gesetzt ist." Wie ließe sich hier wohl die Aehnlichkeit zwischen dem Engel des Herrn oder Michael und Ormuzd verkennen?*) Man wird diese Uebereinstimmung

*) Diese Uebereinstimmung, so wie sie auf der einen Seite die von der kirchlichen abweichenden Auffassungen des Engels des Herrn zurückweist, so spricht sie auf der andern Seite gegen die Behauptung von Baur (das Manichäische Religionssystem S. 11, 12), J. Müller, Spiegel (Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellsch. Bd. 5 S. 225), Roth (Anzeige von Röths Gesch. unserer abendländischen Philosophie in Fichtes Zeitschr. 47) Zervane Akerene erscheine in der Persischen Religion keinesweges als ein in demselben Sinne reales Princip, wie Ormuzd und Ahriman, ein höheres über Ormuzd stehendes Wesen liege in ihm nicht vor, er sey nur ein Attribut des Ormuzd. Es wäre doch gar seltsam, wenn die frappante Uebereinstimmung auf der einen Seite durch falsche Auffassung des Engels des Herrn, auf der andern Seite des Zervane Akerene herbeigeführt worden, und zwar also, daß diese falschen Auffassungen völlig unabhängig von einander entstanden. Die Stellen aus

nicht, wie früher Manche gethan haben (zuletzt nach Schlottmann) aus einer gemeinsamen Abhängigkeit der alttestamentlichen und der Persischen Lehre von einer Uroffenbarung ableiten dürfen. Diese Ansicht und ebenso die eine Zeitlang gangbare Meinung (J. A. L. Richter, Rhode u. A.) die Religion des A. T. sey zum großen Theil aus dem Parsismus geflossen, ist durch den neueren Fortschritt der Wissenschaft antiquirt worden. Das Auftreten Zoroasters wird jetzt von nicht wenigen Gelehrten in eine verhältnißmäßig späte Zeit gesetzt. Stuhr sagt S. 354: „Es treten die allerbestimmtesten geschichtlichen Spuren hervor, nach welchen zu behaupten ist, daß Zerduscht und die durch ihn geschehene Religionsverkündung der Zeit des Darius angehöre." Nach Röth, Gesch. unserer Abendländischen Philos. 1 S. 350 ff., trat Zoroaster unter dem Vater des Darius auf, nach Kruger, in der wenig zuverlässigen „Geschichte der Assyrier und Iranier", Fft. 56 S. 412, eilf Jahre nach der Zerstörung Jerusalems. Mögen aber auch Andere, wie Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen, 1. Bd. S. 44, Zoroaster in die vorhistorische Zeit versetzen, darin stimmen Alle überein, daß die Persischen Religionsbücher einer sehr späten Zeit angehören. Stuhr, nachdem er S. 339 ff. den späten Ursprung des Zendavesta nach-

---

einem späten Parsenkatechismus, welche nach dem Vorgange Müllers Spiegel für seine Auffassung geltend gemacht hat, und ebenso auch „das ausdrückliche Zeugniß der Perser der Jetztzeit" (S. 226) sind spätere Umdeutungen, in denen das ursprüngliche Wesen des Parsismus gegen das eingedrungene Element reagirt. Sie sind nicht einmal im Stande dem Zeugnisse des Theodorus von Mopsveste irgend das Gleichgewicht zu halten. Die realistische Geltung hat schon an sich das Vorurtheil der Ursprünglichkeit für sich. Die idealistischen Auffassungen sind in der Regel spätere Umdeutungen. Schlottmanns Beweisführung für die ältere Auffassung des Zervane Akerene, die an ihrer Zusammenstimmung mit der Jüdischen Theologie eine starke Stütze hat, aus der aller Wahrscheinlichkeit nach die Persische Lehre geflossen ist, hat Spiegel nicht entkräftet, und diese Beweisführung kann noch bedeutend verstärkt werden.

zuweisen gesucht hat, sagt S. 342: „Auch selbst Bürnouf, le Yaçna p. 351, zeigt sich nicht abgeneigt, die Abfassung des Zendavesta in eine Zeit zu versetzen, in welcher der Feuerdienst in seiner ursprünglichen Reinheit nicht mehr in Iran geherrscht habe." Spiegel, Avesta S. 13: „Von Zarathustra selbst rührt in den uns erhaltenen Schriften des Avesta offenbar sehr wenig, vielleicht gar nichts her, das meiste kommt von verschiednen, meist späten Verfassern" und S. 54: „Die Gründe, welche für die Abfassung durch Zarathustra sprechen, sind durchaus nicht zu halten." Neben dem späten Zeitalter der Zendbücher kommt aber noch die bei den Persern wahrnehmbare Neigung zum Synkretismus und zur Herübernahme des Fremden in Betracht. Schon Herodot 1, 135 sagt von den Persern aus, daß sie besonders gern fremde Sitten annehmen: *ξεινικὰ δὲ νόμαια Πέρσαι προσίενται ἀνδρῶν μάλιστα.* Ammianus Marcellinus XXIII, 6 läßt den Zoroaster Vieles aus den Geheimnissen der Chaldäer seiner Religion zusetzen. Arabische Schriftsteller (bei Prideaux) sagen, er sey von einem der Schüler des Jeremias unterwiesen worden. Die neuere Forschung hat diesen synkretistischen Character der Persischen Religion klar ins Licht gestellt. „Schon in früheren Jahrhunderten — bemerkt Stuhr S. 344 — hatte ein verwirrender und verworrener Synkretismus überall überhand genommen." In Bezug auf die Einwirkung Jüdischer Lehren sagt derselbe S. 374: „Unter den Persern hinderte nichts, daß nicht ethische Grundansichten, die sich in der geschichtlichen Entfaltung des Jehovadienstes entwickelt hatten, auf Formen eines im Geistes- und Naturdienste erblühten Bewußtseyns hätten übertragen werden können." Spiegel, Avesta S. 11 bemerkt: „In dieser historischen Zeit nun haben gewiß die Perser von ihren gebildeteren semitischen Nachbarn vielfach entlehnt." Er stellt S. 270 den Canon auf: „Finden wir eine Ansicht der späteren Bücher mit dem klaren Wortlante der früheren im Widerspruche, so dürfen

wir unbedenklich dieselbe für später halten, klingt sie an eine auswärtige deutlich an, so dürfen wir wohl in den meisten Fällen annehmen, daß sie entlehnt sey." Kruger, nach dem Zoroaster „jüngerer Zeitgenosse des Jeremias war," nimmt z. B. bei der Lehre von den ersten Eltern und ihrem Falle Jüdischen Einfluß an. So ist also die Sache, nachdem man eine Zeitlang das Verhältniß gradezu umgekehrt, mit der größten Zuversicht den Juden die Entlehnung aufgebürdet hatte, im Wesentlichen wieder eben dahin gelangt, wo sie sich vor etwa zweihundert Jahren befand. Der gelehrte und nüchterne Prideaux (A. u. N. T. u. s. w. Th. 1 S. 195 ff. der Deutschen Uebers. Dresden 1771) läßt Zoroaster unter Darius Hystaspis auftreten, behauptet, er habe vielfach aus dem A. T. entlehnt und zieht eine Parallele zwischen ihm und Mohammed: „Woraus sattsam erhellt, daß der Stifter dieser Lehre in den heiligen Schriften der Juden überaus wohl erfahren gewesen ist, aus welchen Alles offenbar genommen zu seyn scheint, und daß der listige Betrüger dasselbe so in eine Form und Art gebracht hat, welche mit der alten Religion der Perser und Meder am besten übereinstimmt, auf welche er es pfropfte." Der gründliche Forscher Hyde führt in dem Werke veterum Persarum religio c. 10 den Satz aus: Persarum religio in multis convenit cum Judaica et magna ex parte ab ea fuit desumta, und sagt p. 176: In genere autem innuam, quod ex lege Mosaica eis plurima suggessit eorum propheta Zerduscht, quem in illa satis versatum fuisse constat. — Bei der Lehre von Zervane Akerene aber finden sich noch specielle Gründe vor, welche ihre Entlehnung in hohem Grade wahrscheinlich machen. Diese Lehre trägt in den Persischen Religionsbüchern einen ziemlich unklaren und verschwimmenden Charakter: ce n'est pour ainsi dire qu'à travers un voile — bemerkt De Sacy (bei Spiegel, Morgenl. Zeitschr. Bd. 5 S. 20) — que l'on decouvre ce dogme important

dans les livres, que les Parses ont conservé ou dans l'enseignement de leurs prêtres. Sie hat sich ferner nicht zu durchgreifender Bedeutung erhoben und kommt nur in verhältnißmäßig wenig zahlreichen Stellen vor. Roth, in der Anzeige von Röths Gesch. der abendl. Philos. S. 253, sagt: „Unter den Anrufungen, welche der von Bürnouf genügend erklärte Theil des Yaçna enthält, findet sich keine aus jenem angeblichen höchsten Gottesbegriff; auch aus der Ueberſetzung Anquetils schon war zu ersehen, daß jener Begriff in den anerkannt älteren Theilen der Zendbücher nur höchst selten genannt ist; dadurch hätte der Verf. sich auf die Möglichkeit eines späteren Ursprunges jener Abstraction können aufmerksam machen lassen. Dazu kommt, daß kein Griechischer oder Römischer Schriftsteller der vorchristlichen Zeit auch nur einer ähnlichen Vorstellung gedenkt (Aristoteles?), daß vielmehr Theodor von Mopsveste der erste ist, welcher des Namens Zaruam erwähnt. Der Verf. führt dafür eine Stelle aus dem späten Pehlewi-Buche Bundehesch, eine andere aus einem Gebete an die Sonne und endlich eine dritte aus dem 19. Abschnitte des Vendidad, des vollständigsten Zendbuches an." Endlich, diese Lehre scheint mit dem ursprünglichen Persischen Religionssysteme in Widerspruch zu stehen und sich dadurch als demselben nur „aufgepropft" kund zu geben. Spiegel behauptet dieß mit der größten Bestimmtheit: Avesta S. 271: „In der Persischen Mythologie möchte ich aber mit größter Bestimmtheit hieher (in die Zahl der Entlehnungen) die Lehre von Zervana-akarana oder der unendlichen Zeit rechnen. Es findet sich diese Lehre in den Parsischen Büchern nur sparsam angedeutet. — — — In dem ganzen Persischen ursprünglichen Religionssysteme ist diese Lehre ein Mißton." Morgenl. Zeitschr. Bd. 5 S. 230: „Jedenfalls das wiederholen wir, ist die Lehre von der unendlichen Zeit (eine oberste abstracte Gottheit, S. 224) dem ursprünglichen Parsensysteme fremd und erst später in dasselbe eingedrungen." Bd. 6

S. 79: „Zervana akarana ist ein später störender Eindringling, der innerhalb des Parsismus nicht einmal zur vollständigen Anerkennung gekommen ist.*)

Ergibt sich das Resultat, daß die Lehre von Zervane Akerene bei den Persern nicht ursprünglich, daß sie vielmehr von den Juden entlehnt ist, so wird sich die beweisende Kraft dieses Argumentes also gestalten: um solchen Eindruck auf die Perser hervorbringen zu können, mußte sich unter den Juden die Ueberzeugung von dem göttlichen Wesen des Maleach Jehova zum festen nationalen Dogma ausgeprägt haben. Ein solches Dogma konnte kaum anders entstehen als auf Grund einer lebendigen Tradition aus den Zeiten, in denen die heiligen Schriften entstanden. Hand in Hand mit diesem Argumente geht das folgende, aus welchem erhellt, daß unter den Juden die von uns vertheidigte Auffassung der Lehre von dem Engel des Herrn tiefe Wurzel geschlagen hatte.

III. Für die kirchliche Auffassung der Lehre von dem Engel des Herrn spricht das Zeugniß der Juden. Die älteren Juden fanden an allen den Stellen, wo von dem Engel Gottes die die Rede ist, weder einen niederen Engel, noch eine Naturursache, noch den verborgenen Gott selbst, sondern den einigen Mittler zwischen Gott und Welt, den Urheber aller Offenbarung, dem sie den Namen Metatron beilegen. Dieß ist ursprünglich ein Appellativum, welches daher verschiedenen Wesen beigelegt werden konnte,**) und man muß genau unterscheiden zwischen dem

*) Spiegel befindet sich in einem Schwanken, indem er bald diese Lehre wegzudeuten sucht, bald wieder ihr Vorhandenseyn anerkennt, aber bemüht ist nachzuweisen, daß sie nicht ursprünglich seyn könne.

**) Ueber die Etymologie dieses Namens sind sehr verschiedeue Meinungen aufgestellt worden. Die wahrscheinlichste ist die von Danz p. 727 ff. und Buxtorf s. v. vertheidigte Ableitung von dem lateinischen metator, was von Suidas erklärt wird durch ὁ *προαποστελλόμενος ἄγγελος πρὸ τοῦ ἄρ-*

höheren und dem niederen Metatron, welcher letztere zu dem höheren in demselben Verhältnisse steht, wie dieser zum höchsten Gotte, wie dieß in den Jüdischen Schriften selbst an zahlreichen

---

χοντος. Die Benennung scheint geflossen aus Jes. 63, 9, wo der Offenbarer Gottes der Engel des Angesichtes Jehova's genannt wird. Vgl. Elias Levita, Tischbi f. 53 b. Eisenmenger p. 386: „der Metatron ist der Fürst des Angesichtes (שַׂר פָּנִים) und wird von ihm gemeldet, daß er derjenige Engel sey, welcher allezeit das Angesicht Gottes anschaut." Für diese Ableitung spricht, daß metator in der Bedeutung: legatus, als Synon. von שלוח in der Rabbinischen Sprache gebräuchlich ist, (vgl. Buxtorf c. 1191. Danz p. 725), daß Metatron als Appellativum erweislich in derselben Bedeutung vorkommt, (vgl. Breschit Rabba bei Buxtorf c. 1193), daß die Rabbinen als eigentliche Bedeutung des Namens mit ziemlicher Uebereinstimmung, obgleich sie in der Etymologie von einander abweichen, die des ὁδηγὸς setzen, endlich, daß mehrere Rabbinen diese Etymologie bestimmt angeben. (Vgl. die St. bei Danz p. 724 ff.) — Nach dieser hat verhältnißmäßig noch die meiste Wahrscheinlichkeit, die von dem lateinischen mediator. Der Metatron führt im Sohar den Namen עמורא האמצאית, columna medietatis. (Vgl. Sommer theol. Sohar. p. 36). Doch kommt mediator sonst in der Rabb. Sprache nicht vor, und auch außerdem spricht für diese Ableitung keiner der Gründe, welche für die vorige. Noch weniger für sich hat eine andere schon von Majus (theol. Jud. p. 72) gegebene und von v. Meyer (Blätter f. höhere Wahrh. IV. 188) wiederholte Ableitung von μετὰ und θρόνος s. v. a. ὁ μέτοχος τοῦ θρόνου, ὁ σύνθρονος. Μετάθρονος ist nicht einmal ein griechisches Wort, und noch weniger läßt sich eine Einbürgerung in die Rabbinische Sprache nachweisen. Ferner gründen die Rabbinen die ganze Lehre von dem Metatron auf die Stellen des A. T. und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß sie auch die Benennung aus demselben entlehnt haben werden. Nun findet sich aber keine Stelle, wo dem Engel Gottes der Name Mitthroner, beigelegt würde. Endlich für sich allein entscheidend ist, daß der Name ursprünglich nicht blos dem Engel Jehova's eigenthümlich war. Wir führen hier nur eine Stelle an, wo er in dieser allgemeinen Bedeutung vorkommt. Jalkut Rubeni bei Danz p. 731: „Si non fuerit justus in hoc mundo, tunc Schechina vestit sese in quodam Metatron." Vgl. alle die Stellen, wo von dem niederen Metatron die Rede ist. — Am wenigsten aber können wir der Hypothese von Schmieder in dem Programm: nova interpr. l. Gal. 3, 19 Beifall geben. Er leitet p. 41 ff. (excursus de Mitatrone) das Wort ab von dem persischen Mithras. Für diese Ableitung spricht nichts weiter als die verhältnißmäßig doch auch nur geringe Aehnlichkeit des Schalles. Nur scheinbar ist die von Schmieder besonders urgirte Aehnlichkeit des Wesens. Der Metatron der Juden steht als höchster Offenbarer des verborgenen Gottes, als Theilnehmer seines Wesens und seiner

Stellen geschieht.*) Die Lehre von dem niederen Metatron, welcher nach mehreren Henoch seyn soll, gründet sich wahrscheinlich auf Ex. 32, 34. — Der höhere Metatron wird nicht selten mit der Schechina, der Einwohnung Gottes in der Welt, identificirt. So heißt es z. B. in dem Buche Tikkune Sohar, bei Glaesener theol. Soharica p. 37: „Metatron est ipsissima Schechina et Schechina Metatron Jehovae vocatur, quia corona est decem

---

Herrlichkeit, wie wir schon früher gesehen haben, dem Ormuzd gleich, von dem alle Offenbarungen abgeleitet werden. Dagegen ist Mithras ein niederes von Ormuzd geschaffenes Wesen, ein tapferer Streiter zwar in dem Heere desselben, der aber weit hinter dem großen Bahman, dem Könige der Amschaspands zurücksteht. Nur scheinbar begründen eine Verwandtschaft zwischen Mithras und Metatron die Stellen des Plutarch (de Is. et Os. c. 46) und der Zendbücher, wo Mithras ein Mittler genannt wird. Denn der Metatron der Hebräer vermittelt die Beziehungen des verborgenen Gottes zu der Schöpfung. Dagegen heißt Mithras nur insofern Mittler als er „während des Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman die Einflüsse des letzteren vermittelt, um sie unschädlich zu machen." Auch hat die Lehre von ihm mehr eine physische, als eine sittliche Bedeutung; vgl. Rhode, das Religionssystem des Zendvolkes p. 264 ff. — Endlich, so wie gegen die Entlehnung dieses Namens von den Persern die ursprüngliche appellativische Bedeutung desselben entscheidet, so läßt sich für dieselbe gar keine Analogie anführen, während die Entlehnung von Namen aus dem Griechischen und Lateinischen nicht selten erweislich statt gefunden hat. Vgl. z. B. Armillus das Griechische ἐρημόλαος, und das in den Cabbalistischen Schriften so häufig vorkommende Matrona.

*) Die Nichtunterscheidung beider hat bei Eisenmenger große Verwirrung hervorgebracht. Wir führen hier nur einige Stellen an. R. Ruben fil. Hoschke bei Danz l. c. p. 736: „Schechina longe excelsior est Henocho convenienter cum illo quod per traditionem accepi, fore metatorem magnum et metatorem parvum, quorum magnus est ipsissima Schechina, e qua ille emanat et de nomine ejus Schechina vocatur Metatron." An einer andern St.: Invenimus in Sohar, quod duo sint metatores, Metatron maximus et Metatron parvus creatus." Vgl. andere Stellen bei Danz p. 730. 35. Daß die Behauptung mehrerer Rabbinen, daß מיטטרון mit Jod den höheren, ohne Jod den niederen Metatron bezeichne, unrichtig sey, hat Schmieder l. c. p. 28 aus der Paraphrase Jonathans Gen. 5, 24 nachgewiesen, wo die Schreibung mit Jod statt findet, obgleich von dem niederen Metatron die Rede ist.

Sephirarum.“ Vgl. die ausführliche Beweisführung bei Danz, p. 733 ff. Edzardi Tract. Berach. p. 232. Doch zeigen andere Stellen, daß man den Metatron und die Schechina wieder in anderer Beziehung unterschied, und den Metatron nur insofern mit der Schechina identificirte, als in ihm dieselbe sich concentrirte und persönlich darstellte. So heißt es z. B. in dem Buche Eschel Abraham bei Danz p. 735: „Columna medietatis est Metatron, in quo apparet sanctus ille benedictus in Schechina sua.“ Und an einer anderen Stelle bei Sommer l. c. p. 36: „Deus O. M. ejusque Schechina sunt intra Metatronem, quippe qui vocatur Schaddai.“ Noch deutlicher wird dasselbe ausgesprochen in einer Stelle des R. Moses Corduero Danz p. 734: „Angelus hic vestimentum est Schechinae et Schechina occultat sese in ejus medio, suasque ipsa ostendit operationes per eundem. Non tamen Schechina ipsa — sed si dicere fas esset Schechinae vocarem exilium. Vgl. andere Stellen bei Knorr a Rosenroth, Kabbala denudata I. p. 528. Sommer p. 37, wo der R. Moses Corduero sagt: שְׁכִינָה חתוּמָה בתוֹךְ מטטרון „die Schechina ist eingeschlossen in dem Metatron.“ — Der Metatron ist nicht geschaffen, sondern emanirt. Vgl. R. Mose ben Hoschke, bei Danz p. 737: „Manifestum hinc est, quod sit Metatron emanationis et Metatron creationis, qui est nuntius. Metatron autem emanationis est ille, qui Mosi apparuit in rubo.“ Mit dem höchsten Gott durch Einheit des Wesens verbunden. R. Bechai bei Edzardi Tract. Talm. Berachoth p. 231: Rabini p. m. verba אל תמר בו explicarunt: ne permutes me in illo (ut alium me, alium illum esse putes) dicitque hoc ideo deus ad Mosem, ut intelligeret, utrumque unum esse et arctissime unitum, absque separatione. — — Est ille dominus ipse et legatus domini.“ Er heißt in dem Talmud (vgl. die Stellen bei Sommer l. c. p. 45) שַׂר הָעוֹלָם, der Fürst der Welt. Er ist der sichtbare

Offenbarer Gottes. Vgl. Sohar bei Sommer p. 38, „Indumentum τοῦ שדי est Metatron.“ Er wird der Engel genannt: „cujus nomen sicut nomen domini sui,“ Talm. tract. Sanhedrin bei Sommer l. c. Er führt die Herrschaft über alles Geschaffene, Sohar bei Sommer l. c. p. 35: „Metatron servus Jehovae, senior domus ejus, qui est principium creaturarum ejus, dominium exercens super omnia, quae ipsi sunt tradita. Tradidit vero ipsi dominium deus O. M. super omnes exercitus suos.“ Othioth Rabbi Akkiva bei Eisenmenger II. p. 396: „Der Metatron ist der Engel der Fürst des Angesichtes, der Engel der Fürst des Gesetzes, der Fürst der Weisheit, der Fürst der Stärke, der Fürst der Herrlichkeit, der Fürst des Tempels, der Fürst der Könige, der Fürst der Herrscher, der Fürst der hohen und erhabenen, vielen und herrlichen Fürsten, die im Himmel und auf der Erde sind.“ Alle glänzenden Prädikate, welche ihm an andern Stellen vereinzelt beigelegt werden, sind vereinigt in einer merkwürdigen Stelle des Cabbalistischen Buches Rasiel bei Edzard l. c. p. 234.

Daß diese Lehre eine ursprüngliche Jüdische, nicht etwa von den Persern entlehnt sey, geht daraus hervor, daß sich ihre Entwickelung aus dem A. T. an allen den Stellen kund gibt, wo sie vorkommt. Ueberall entweder bestimmte Anführung der Stellen, wo des מלאך יהוה gedacht wird, oder deutliche Beziehung auf dieselben. Für ihr hohes Alter sprechen manche Gründe. Daß die Lehre schon zur Zeit der LXX vorhanden war, geht hervor aus Jes. 9, 5, wo sie פלא יועץ אל übersetzen durch: *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*, wahrscheinlich, wie auch Gesenius bemerkt, aus theologischen Gründen, um anzudeuten, daß in dem Messias nicht der höchste Gott, sondern sein Offenbarer erscheinen werde. R. Alschech zu Gen. 18, 2 bei Danz p. 734 bezeichnet diese Lehre als eine traditionelle: „Omnis angelus absolute dictus in scriptura est princeps facierum Metator, cujus nomen est sicut nomen

domini ejus, secundum sermonem doctorum nostrorum p. m. ad textum biblicum: ecce ego missurus sum angelum ante facies tuas etc., et ecce angelus meus ibit etc." — Wäre diese Lehre erst späteren Ursprunges, so ließe sich ihre große Verbreitung nicht begreifen; sie kommt nicht blos in den cabbalistischen,*) sondern in Schriften der verschiedenartigsten Richtung vor. Ferner sprechen für das Alter dieser Lehre nicht wenige Stellen des N. T. namentlich der Paulinischen Briefe, bei denen man kaum umhin kann, anzunehmen, daß die Ausdrücke, welche bei den Juden von dem Metatron gangbar waren, auf Christum übertragen werden.**) Die Aehnlichkeit zwischen diesen Neutestamentlichen und den Rabbinischen Stellen ist so groß, daß sie keine zufällige seyn kann. Endlich spricht für das Alter dieser Lehre, daß sie schon bei Philo vorkommt (quis rerum divinarum haeres p. 50): *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δῶ ἀρετὴν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριον στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος· ὁ δὲ αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον* — Doch soll mit dem Alter der Lehre nicht zugleich das Alter

---

*) Auch Tholuck, de ortu Cabbalae, Halle 37 S. 31., obgleich er die Abfassung der Cabbalistischen Schriften in eine späte Zeit versetzt, erkennt doch die Grundlagen als in alte Zeiten hineingehend an. Mit Recht bemerkt Schmieder l. c. p. 25: Cabbalistica de Mitatrone doctrina in libro Sohar ita exculta est, ut nec illa aetate recens inventa, sed variis multorum meditationibus versata et aucta jam fuisse videatur.

**) Vgl. z. B. die angef. St. aus Othioth R. Akkiva mit Ephes. 1, 21 ff. Sohar f. 77 Sulzb. bei Sommer l. c. p. 35 wird der Metatron genannt תלחת בריותיו של מקום „der Anfang der Creaturen Gottes." Vgl. *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15. Der Metatron heißt die Herrlichkeit, die Hülle Gottes, derjenige durch welchen Gott bekannt wird, der welcher Gottes Bild trägt, derjenige nach dessen Bilde der Mensch geschaffen ist. R. Bechai bei Edzard l. c. p. 232. Jalkut chadasch p. 237. Sohar l. c. und p. III. f. 91. Sulz. Sommer p. 36. — Vgl. *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.* Col. 1, 15; *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.* Hebr. 1, 3. 2 Cor. 4, 4.

des Namens Metatron als ausschließlicher Bezeichnung des Erzengels behauptet werden. Vielmehr geht aus der merkwürdigen Stelle des R. Menachem von Rekanat bei Eisenmenger l. c. p. 374 hervor, daß der Erzengel ursprünglich durch eine Menge appellativischer Benennungen bezeichnet wurde, bis endlich die eine derselben, Metatron, zur stehenden Benennung und zu einer Art von Nomen Proprium wurde. Bei Jonathan zu Exod. 3 führt der Engel Jehovas den Namen Segansagel, in Jalkut Schimoni bei Eisenmenger p. 375 und an zahlreichen andern Orten, vgl. Danz l. c. p. 733. 34., den Namen Michael.

Wir glauben aus hinreichenden Gründen erwiesen zu haben, daß unter dem Engel Gottes, der Offenbarer Gottes zu verstehen ist, der seiner Gottheit theilhaftig und mit ihm durch Einheit des Wesens verbunden, alle seine Beziehungen zuerst zu den Patriarchen, nachher zu der Mosaischen Oeconomie vermittelte. Wir haben ferner gezeigt, daß dieser Offenbarer Jehovas in Zukunft als Erlöser erwartet werde. Dieß geht indirect schon aus den Stellen des A. T. hervor, in welchen dem Messias göttliche Namen, Prädikate und Verrichtungen beigelegt werden. Denn sollte der Messias Gott seyn, so konnte er nach dem Alttestamentlichen Religionssystem nur in eben dem Verhältnisse zu Gott stehen, welches dem Engel des Herrn beigelegt wird. Bestimmte Erklärungen finden sich erst bei den nachexilischen Propheten Sacharja, in den bereits früher besprochenen Stellen, und Maleachi, welcher in C. 3, 1 den Messias den Bundesengel nennt, also den Engel des Herrn bezeichnend, weil er um des Bundes willen Bote ist, Folge des Bundes seine Erscheinung zum Segen sowohl als zur Strafe.

Diese Einheit des Engels Jehovas oder des Metatron mit dem Messias wurde auch von den späteren Juden erkannt, wie dieß schon die angeführte St. aus der Alex. Version erweist. Von den Verf. des N. T. wird dieselbe, wie aus den bereits

früher angeführten St. hervorgeht, als allgemein angenommen vorausgesetzt. Wir führen hier nur noch eine merkwürdige Stelle aus dem Sohar an (Sommer l. c. p. 35): Cum dicitur servus ejus, intelligitur servus Jehovae, senior domus ejus, paratus ad ministerium ejus. Quis vero ille est? Metatron hic est, sicuti diximus, futurus ut conjungatur corpori (i. e. corpus humanum adsumat) in utero materno. Vgl. andere Stellen bei Edzardi Cod. Talm. Berachoth p. 230.

Fassen wir jetzt noch kurz das Resultat der ganzen Untersuchung zusammen. Dem Messias wird in den prophetischen Schriften neben der menschlichen, eine göttliche Natur beigelegt, doch also daß jede polytheistische Vorstellung durch die angenommene wesentliche Einheit mit dem höchsten Gott ausgeschlossen wird. Man erwartete, daß in dem Messias der schon früher oft vorübergehend erschienene Engel oder Offenbarer Jehovas, der alle Beziehungen desselben zu dem Israelitischen Volke vermittelt hatte, die menschliche Natur annehmen und als der Heiland für Israel und für die Heidenwelt erscheinen werde.

Es entsteht hier noch die Frage: wenn nun der Unterschied zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gott schon unter dem A. B. bekannt war, worin besteht dann in dieser Hinsicht der Vorzug des A. B. vor dem N. B.? Darin, antworten wir, daß unter dem A. B. der Unterschied zwischen dem Offenbarenden und dem Verborgenen mehr zurücktreten mußte, so daß er leicht, weniger auf ein Verhältniß in der Gottheit selbst, als auf ein Verhältniß zu denen, welchen die Offenbarung ertheilt wurde, gegründet erscheinen konnte. Weil im A. B. der Mittler gewöhnlich im Namen des Gottes sprach und handelte, den er offenbarte, was nicht anders geschehen konnte, so lange der λόγος noch nicht Fleisch geworden, so verloren sich der Offenbarende und Der, welchen er offenbarte, gleichsam in einander und es konnten sich leicht den Sabellianischen ähnliche Vorstellungen er-

zeugen. Unter dem N. B. dagegen erschien der Unterschied des Offenbarers von dem Offenbarten als der Unterschied des Vaters von dem Sohne. Das war nach zwei Seiten hin ein Fortschritt. Die Religion wurde auf der einen Seite mehr vergeistigt, auf der andern mehr versinnlicht. Vergeistigt insofern, als nun die beschränkten, aus der Nichtunterscheidung des Offenbarenden und des Geoffenbarten hervorgehenden Vorstellungen von Gottes Geistigkeit, Allwissenheit und Allgegenwart fortfielen; versinnlicht insofern der Sohn Gottes in seinem Leben, Leiden und Sterben das göttliche Wesen dem menschlichen Geschlechte näher brachte, als es durch die vorübergehenden Erscheinungen des Engels Gottes unter dem A. B. geschehen konnte. Eine solche unbedingte Herablassung Gottes zu dem gefallenen Menschen ist aber die Bedingung seiner Vergöttlichung, nur durch sie wird die wahrhaftige Erfüllung des alttestamentlichen Gebotes ermöglicht: Du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften.

IV. Der leidende und büßende Christus im A. T.

Die Frage, ob in den Weissagungen des A. T. die Anschauung von einem leidenden und sterbenden Messias überhaupt und von einem stellvertretenden Leiden und Tode desselben insbesondre vorkomme, wurde von dem Rationalismus entschieden verneint*). Die Israeliten sollten in dem Messias nur einen herrlichen König erwartet haben, der alle Feinde des Bundesvolkes ihm unterwerfen und es zur Weltherrschaft erheben werde.

*) Vgl. zu Jes. 53, besonders aber de Wette de morte J. Chr. expiatoria, Berlin 1813 S. 13 ff. Baumgarten Crusius bibl. Theol. S. 419.

Man wurde dabei von dem Interesse geleitet, daß die Messiasidee sich als Product natürlicher Neigung und des Jüdischen Volksbewußtseyns darstellen sollte. Zugleich galt es, den Anstoß zu beseitigen, welchen die wunderbare Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung der rationalistischen Neigung bereiten muß.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese Ansicht die Auctorität des Herrn und seiner Apostel gegen sich hat. Diese gehen an zahlreichen Stellen von der Anschauung aus, daß das A. T. den leidenden Christus verkündigt. Matth. 26, 24 sagt der Herr: „des Menschen Sohn geht hin, wie von ihm geschrieben worden," d. h. daß der Messias leidet und stirbt, daran dürft ihr keinen Anstoß nehmen; daß dieß zu seiner Bestimmung gehört, ersehet ihr daraus, daß es sich in den Weissagungen des A. T. schon längst vorherverkündet findet. Matth. 26, 54 erweist der Herr dem Petrus die Thorheit seines Einschreitens daraus, daß Ihm, wenn er wolle, ganz andere Streitkräfte zu Gebote stehen, daß er sich ihrer aber nicht bediene, weil die Schrift, die unverbrüchliche, von seinem Leiden und Sterben weissage: *πῶς οὖν πληρωθῶσι αἱ γραφαὶ; ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι.* Und V. 56 begegnet der Heiland dem Vorurtheile, welches seine Feinde aus seiner allertiefsten Erniedrigung gegen ihn entnehmen konnten, durch die wiederholte Bemerkung, daß es ihm nicht etwa an Macht fehle zum Widerstande gegen sie, sondern daß er sich freiwillig in ihre Gewalt gebe, damit die Weissagungen der Schrift von seinem Leiden und Tode erfüllt würden*). Luc. 18, 31 verkündet Christus den Aposteln bei seiner letzten Reise nach Jerusalem, daß nun Alles in Erfüllung gehen werde, was die Pro-

---

*) Daß die Worte *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν* Christo angehören und nicht etwa dem Evangelisten, geht hervor aus dem *ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ* des Marcus 14, 49.

pheten von seinem Leiden und seinem Tode geweissagt haben. Nach Luc. 22, 22 geht des Menschen Sohn dahin *κατὰ τὸ ὡρισμένον*, nach der göttlichen Vorbestimmung, welche als solche durch die Weissagungen des A. B. bezeugt ist. Luc. 22, 37 sagt der Heiland, daß jetzt die Weissagungen in der Erfüllung begriffen seyen, die von seinen Leiden handeln und daß er speciell noch im Einklang mit der Weissagung unter die Uebelthäter gerechnet werden müsse, vgl. Mr. 15, 28. Luc. 24, 25—27 sagt Christus auf dem Wege nach Emmaus zu den beiden Jüngern, die über seinen Tod trauerten und sich daran stießen: „O ihr Unverständigen und Schwergläubigen an alles das, was die Propheten gesagt haben, mußte nicht Christus dieses leiden, um dann in seine Herrlichkeit einzugehen?" Hierauf legte er ihnen die Hauptweissagungen in allen Schriften des A. T. aus, welche ihn und vorzugsweise seine Leiden betrafen. Luc. 24, 44—46 sagt Er nach seiner Auferstehung zu den Aposteln, jetzt sey geschehen, was er ihnen schon vor seinem Tode gesagt habe, daß alle Weissagungen des A. T. in Bezug auf ihn in Erfüllung gehen müssen. Hierauf öffnet er ihnen das Verständniß der Schrift, führt sie, wie er auch schon vor seinem Tode gethan hatte*), ein in den Sinn der Stellen, welche das Leiden und den Tod des Messias verkünden, und spricht: „also ist es geschrieben und so mußte Christus leiden und am dritten Tage auferstehen." Apgsch. 3, 18 sagt Petrus, Gott habe nun dasjenige in Erfüllung gehen lassen, was er durch den Mund aller seiner Propheten vorherverkündet

*) Matth. 16, 21: *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ πολλὰ παθεῖν κ. τ. λ. καὶ ἀποκτανθῆναι.* Der Herr erwies die Nothwendigkeit seines Leidens und Todes aus den Weissagungen des A. B., welche nicht unerfüllt bleiben durften, falls die Ehre des wahrhaftigen Gottes nicht gefährdet werden sollte. Daß hierauf *δεῖ* sich beziehe (Bengel: quia praedictum erat) zeigen die Parallelst. 26, 54. 56. Luc. 24, 25 u. a. Die Weissagung steht dann wieder unter einer höheren Nothwendigkeit.

habe, daß Christus leiden solle. Derselbe lehrt 1 Petr. 1, 11 der Geist Christi in den Propheten habe die Leiden, welche Christum dereinst treffen sollten und die darauf folgende Herrlichkeit vorherverkündet. Apgsch. 17, 3 führt Paulus in der Synagoge zu Thessalonich aus den Schriften des A. B. den Beweis, daß Christus leiden und von den Todten auferstehen mußte, und aus Apgsch. 26, 22. 23 geht hervor, daß dieß seine gewöhnliche Lehrweise war, daß er aus den Schriften der Propheten den Beweis zu führen pflegte, daß der Messias *παθητός*, leidensfähig sey, daß zu leiden seinem Wesen nicht widerspreche, wie die Juden behaupteten, sondern durch dasselbe erfordert werde. In 1 Cor. 15, 3 führt Paulus als ein Hauptstück seiner den Corinthern ertheilten Unterweisung an, daß Christus nach der Schrift für unsere Sünden gestorben sey. Philippus erklärt in Apgsch. 8, 35, Jes. 53 von Christo und seinem Leiden und Büßen.

Die beweisende Kraft aller dieser Stellen kann aber mit einem gewissen Scheine angefochten werden. Man wird im Allgemeinen Tholuck Recht geben müssen, wenn er sagt*): Die typische Anschauung vom A. T. hat überhaupt bei dem Erlöser eine weitere Herrschaft als gewöhnlich anerkannt wird. Er betrachtet das A. T. mit seinen Anstalten und seiner Geschichte und in einzelnen seiner Aussprüche überwiegend vorbildlich." Characteristisch für diese vorbildliche Betrachtungsweise ist z. B. Mr. 9, 13: *ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν*, wo die Geschichte des Elias ohne Weiteres als Weissagung auf Johannes d. T. gefaßt wird. Dazu kommt, daß unter den einzelnen Stellen, welche auf den leidenden Christus bezogen werden, mehrere sind, welche unläugbar nicht direct und ausschließlich auf Christum gehen. Man vergl. z. B. die Beziehung auf Ps. 69,

*) Das A. T. im N. T. 3. Ausg. S. 28.

22 in Matth. 27, 34, Mr. 15, 23 u. Joh. 19, 28, wonach der Herr, um die Erfüllung jener Psalmenstelle herbeizuführen, die keine directe Weissagung auf ihn enthält, sondern auf den leidenden Gerechten geht, das: mich dürstet, rief, ferner Joh. 13, 18, wo der Herr den Ps. 41, dessen Subject ebenfalls der leidende Gerechte ist, als Weissagung auf den Verrath des Judas bezeichnet, weil dieß Besondere unter der in dem Ps. dargelegten allgemeinen Idee mit befaßt ist*). Durch solches Zugeständniß nun scheint die Berechtigung zu der Behauptung verloren zu gehen, daß der Herr und seine Apostel in den angef. St. überhaupt direct Messianische Aussprüche im Auge gehabt haben. Dazu kommt noch, daß in Luc. 24, 27. Apgsch. 26, 22. 23 neben den Propheten auch Moses genannt wird, bei dem nach aller Zugeständniß keine directen Verkündungen des leidenden Christus zu finden sind. Endlich, neben dem Leiden und dem Tode wird auch die Auferstehung Christi auf die Schriften der Propheten zurückgeführt, in denen directe Zeugnisse für dieselbe nicht vorkommen.

Wir werden aber dennoch diesen Gründen keine entscheidende Bedeutung beilegen können.

Wenn man zugestehen muß, daß nach der Anschauung Jesu alle Vorbilder auf sein Leiden hinführen, so kann auch in dem so ausgeführten Bilde der direct Messianischen Verkündung im A. T. dieser Zug nicht fehlen und der Herr und seine Apostel müssen ihn in bestimmten einzelnen Stellen gefunden haben.

---

*) Die Anführungen von Ps. 22 gehören weniger dahin, da in diesem Ps. ein direct Messianisches Element enthalten ist, wenn gleich die Mess. Beziehung nicht die ausschließliche ist, vgl. m. Comm. z. d. Ps. 2. Ausg. Th. 2 S. 11. Ganz analog dagegen ist es, wenn Petrus in Apgsch. 1, 16—20 in Ps. 69 u. 109 das Schicksal des Judas geweissagt findet, Psalmen, die sich zunächst nicht speciell auf Judas beziehen, sondern auf den leidenden Gerechten und seine Feinde überhaupt.

Zugleich aber ist die Zuversicht und der Nachdruck, womit für das Leiden Christi auf das A. T. provocirt wird, so groß, daß wir nicht bei den bloßen Vorbildern werden stehen bleiben dürfen, daß ein Kern directer Verkündungen des leidenden Messias vorhanden seyn muß, um den sich das Uebrige nur gruppirt.

Bestätigt wird das gewonnene Resultat durch die Betrachtung der einzelnen Stellen, welche im N. T. auf den leidenden Messias bezogen werden. Unter diesen sind mehrere, wie Jes. 53, Sach. 9. 11. 12. 13, die auch nach inneren Gründen sich direct und ausschließlich auf Christum beziehen.

Die Auferstehung ist der Sache nach in der That in allen den Stellen geweissagt, welche von der Herrlichkeit Christi nach dem Leiden reden, wie Jes. 53 u. s. w. Paulus in Apgsch. 26, 23 deutet ausdrücklich darauf hin, daß Christus auferstehen mußte, weil er nach Jes. 42, 6. 7 ein Licht seyn sollte für Israel und die Heiden.

Den Eindruck aber sollten jedenfalls die Aussprüche des Herrn und seiner Apostel machen, daß man nicht von vornherein sich abschließt gegen die Verkündungen des leidenden Christus im A. T., daß man willig und bereit ist, sie anzuerkennen, wo sie dem unbefangenen Sinn sich darbieten, daß man dem Gedanken völlig entsagt, als seyen sie von vornherein unmöglich oder auch nur irgend unwahrscheinlich.

Die rationalistische Ansicht hat aber nicht minder wie die Auctorität des Herrn und seiner Apostel auch die inneren Gründe gegen sich.

Es läßt sich zuvörderst nicht verkennen, daß alle Voraussetzungen des A. T. auf einen leidenden und büßenden Christus hinführen.

Hier kommt zuerst die Lehre des A. T. von dem angebornen menschlichen Verderben in Betracht. Ist alles Dichten und Trachten des Herzens der Menschen nur böse immerdar, Gen.

6, 5, vgl. 8, 21, steht es mit der Herrschaft der Sünde auf Erden, so wie in Ps. 14 geschildert ist und in Ps. 58, 4—6, wo darauf hingewiesen wird, daß das menschliche Verderben deshalb so furchtbar, weil es auf der Erbsünde ruht: „Die Bösen weichen ab vom Mutterschoße, es irren vom Mutterleibe die Lügenredner. Gift haben sie wie Schlangengift, gleich einer tauben Otter verschließet er sein Ohr. Die nicht höret auf die Stimme des Zauberers, des Beschwörers, der wohl beschwören kann": so wird sich nicht anders denken lassen, als daß der Messias, wenn er als der schlechthin Gerechte, als die reine Darstellung des Göttlichen auf Erden auftritt, eine mächtige Gegenwirkung von der menschlichen Bosheit erfahren muß und durch Kampf und Leiden hindurchgehen wird. Von durchgreifender Bedeutung ist in dieser Beziehung, daß uns gleich an der Schwelle der heiligen Geschichte der Gegensatz Kains und Abels entgegentritt, der in den Tod des letzteren ausläuft. Von Kain und Abel steigen wir um so mehr auf zum Sündenfall, da die Genesis selbst schon dieß Ereigniß offenbar damit in unmittelbare Verbindung setzt. Mit dem Sündenfall steht die Lehre von dem leidenden Messias in nahem Zusammenhang. Es müßte mit der Lehre vom Sündenfall nicht so ernst gemeint seyn, wie die unbefangene Betrachtung von Gen. 2 u. 3 dieß ergibt, wenn man sich das Loos des Messias als ein unbedingt heiteres gedacht hätte. Auf ein anderes Resultat führte auch, was schon in den ersten Zeiten die Männer Gottes von der menschlichen Bosheit zu erleiden hatten. Wenn Moses in Deut. 9, 24 als Resultat seiner persönlichen Erfahrung hinstellt: „widerspänstig seyd ihr gewesen gegen den Herrn von dem Tage an, da ich euch kannte," wenn er in der Deut. 31, 21 ff. spricht: „Ich kenne ihren Sinn, den sie schon heute haben. — Siehe, jetzt da ich noch bei euch bin, empört ihr euch wider den Herrn und wie nun gar nach

meinem Tode," welch ein Widersprechen von den Sündern wird dann der Messias erdulden müssen.

Von besonderer Bedeutung ist hier noch, daß die menschliche Bosheit nicht isolirt dasteht, daß sie nach der Anschauung, die schon in den ersten Capiteln der heiligen Schrift vorliegt, einen Satanischen Hintergrund hat. Ist es denkbar, daß derjenige, der von dem Kampfe gegen die Gerechten den Namen hat, Satan, der Widersacher, den Gerechten schlechthin unangefochten lassen werde? Das Buch Hiob bildet eine indirecte Weissagung auf den leidenden Christus. „Die Geschichte Hiobs — wurde in meinem Vortrage über das Buch Hiob S. 36 bemerkt — bildet der Heiland vor in seinem Leiden und der Herrlichkeit danach. Insbesondere ist das brennende Verlangen Satans nach dem Verderben des „„sehr Befeindeten""*) ins Auge zu fassen, dem er auf allen Seiten Feinde erweckt. Zog schon Hiobs mangelhafte und dürftige Gerechtigkeit solchen Haß Satans auf sich, wie mußte dieser denn gegen den Gerechten schlechthin entbrennen?"

Der leidende Gerechte ist in dem A. T. eine stehende Figur. Namentlich in einer ganzen langen Reihe von Psalmen werden die Gerechtigkeit und das tiefste Leiden, aus der Feindschaft der gottlosen Welt entspringend, als unzertrennlich verbunden gesetzt, z. B. Ps. 6. 16. 22. 35. 38. 102. 109. Der Gerechte erscheint im A. T. ohne Weiteres als der Elende, עני. Der Messias als nicht παθητός, Apgsch. 26, 23, gedacht, würde gewaltsam losgerissen werden von denjenigen, mit denen er auf das Innigste verbunden ist. Muß der Gerechte in Ps. 57, 5 klagen: „Meine Seele ist unter Löwen, ich liege auf Flammenden, auf Menschenkindern, deren Zähne Speer und Pfeile und

*) Dieß ist die Bedeutung des Namens Hiob.

deren Zunge scharfes Schwert," so ist ein Messias, dem das ganze Volk sich willig und freudig hingibt, ein undenkbarer Gedanke.

Mit jedem abgelaufenen Jahrhundert in der Geschichte mußte es unmöglicher werden sich den Messias anders als einen leidenden zu denken. Nach den Erfahrungen, welche der ganze Verlauf der Alttestamentlichen Geschichte darbot, von dem Zuge durch die Wüste und von der Zeit der Richter an, war die Erwartung, daß es bei der Erscheinung Christi ohne schwere Conflicte mit dem verderbten Volksgeiste abgehen werde, eine schlechthin unmögliche. Schon in der Rede des Stephanus wird ausgeführt, wie die Versündigung des Volkes gegen Christum sich als das Ende eines langen geschichtlichen Processes darstellt.

Die Stellung des Messias ist eine zusammenfassende. Er sollte die drei Hauptämter in der Oeconomie des A. T., das königliche, prophetische und priesterliche in seiner Person vereinigen. Die Betrachtung jedes dieser Aemter mußte die Erwartung eines leidenden Messias nahe legen.

Vorbild des Messias nach seinem königlichen Amte ist überall David, dessen Name sogar auf ihn übergetragen wird. „Wer aber — wir bedienen uns der Worte Eichhorns — litt mannigfaltiger und mehr, und unverschuldet mehr, als David? Vom Hirten schwang er sich zum Könige hinauf; durch welche Schaaren von Neidern und von Feinden mußte er sich drängen, bis er dahin gelangte? Mehrmals mußte er vor dem Wurfspieße Sauls entfliehen; wie oft mußte er, einsam und begleitet, die Wüste von dem verfolgt durchstreifen, der ihn als Glied seines Hauses und künftigen Thronfolger hätte lieben und schützen sollen? Isboseth kämpfte mit ihm als Nebenbuhler, und bis das königliche Haus gänzlich ausgerottet war, fühlte er sich niemals ruhig. Nun führte er mit wechselndem Glück Kriege mit den benachbarten Staaten von Aegypten bis zum Euphrat hin, und mußte

nach so vielen Siegen endlich seinen gefährlichsten Feind an seinem eignen Sohne, dem Rebellen Absalon finden." Wie schwer Davids Leiden waren, das zeigt schon sein Wahlspruch אל תשחת, Herr, richte nicht zu Grunde, den wir in der Ueberschrift von Ps. 57—59 finden. Was war nun wohl natürlicher, als daß David selbst, der sich als das Vorbild seines großen Nachkommen erkannte, von vornherein geneigt war, in seinen Führungen die seines Herrn (Ps. 110, 1) abgebildet zu finden? daß die späteren Propheten nur die höhere Sanction ihrer Ahndung abwarteten, es werde bei dem ersehnten großen Könige der Zukunft derselbe Durchgang stattfinden durch Leid zur Freude, durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit, durch Schmach zur Ehre, wie er bei dem gefeierten Könige der Vorzeit statt gefunden, dessen Leben und Leiden seine Lieder veranschaulichten, der sich auch noch da er auf dem Thron saß, darin gefiel, sich als den „Elenden" zu bezeichnen. Von Bedeutung ist hier noch, daß David in einer Reihe von Psalmen, die sich mit der Zukunft seines Geschlechtes beschäftigen, wie Ps. 138—45, auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen voraussetzt, daß dieß Geschlecht durch schwere Leiden hindurchgehen sollte und dasselbe zu stärken sucht gegen die schweren inneren Versuchungen, welche das bevorstehende Kreuz mit sich führte. Wie war auch nur zu denken, daß dies Kreuz demjenigen erspart werden könnte, in dem das Geschlecht gipfeln sollte?

Auch als der Prophet schlechthin mußte der Messias sich als leidender darstellen. Wie leidensvoll das Leben der Propheten war, stellt uns Hebr. 11, 37. 38 recht anschaulich vor Augen: „Sie sind gesteinigt, zersägt, gepeinigt (*ἐπειράσθησαν*), durchs Schwert getödtet. Sie sind umhergegangen in Schaafpelzen und Ziegenfellen (rauher, ärmlicher Kleidung) mit Mangel, mit Trübsal, mit Ungemach, sie, deren die Welt nicht werth war; und sind umhergeirrt in Wüsten, auf Bergen, und in den Klüften

und Löchern der Erde." Damit vgl. man 2 Chron. 24, 17 ff. 2 Kön. 21, 16. s. V. 10 ff. Neh. 9, 26 und die Rede Christi Matth. 23, 29 ff. Das ausgeführteste Bild der Kämpfe und Leiden der Propheten giebt uns das Leben des Elias, dem Jesabel den Tod zuschwor, 1 Kön. 19, 2, und welcher bat, daß seine Seele stürbe und sprach: es ist genug, so nimm nun Herr meine Seele, V. 4, und klagte: „Die Kinder Israel haben deinen Bund verlassen, deine Altäre zerbrochen, deine Propheten mit dem Schwerte erwürgt, und ich bin allein übrig geblieben und sie stehen darnach, daß sie mir das Leben nehmen. Vorgeführt wird uns der leidende Prophet auch in lebendiger Weise in den Weissagungen des Jeremias. „Euer Schwert — sagt er C. 2, 30 — frißt eure Propheten wie ein reißender Löwe." „Ich war — spricht er in C. 11, 19 — wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird. Sie hatten sich wider mich berathschlagt und gesagt: lasset uns den Baum mit seinen Früchten verderben und ihn aus dem Lande der Lebendigen ausrotten, daß seines Namens nimmermehr gedacht werde." „Wehe mir" klagt er C. 15, 10 ff. „meine Mutter, daß du mich geboren hast, wider den Jedermann hadert und zankt im ganzen Lande. — Ach Herr, du weißt es; gedenke mein und nimm dich meiner an, und räche mich an meinen Verfolgern. Verzeuch nicht deinen Zorn bis du mich hinnehmest, sondern erkenne, daß ich um deinetwillen Schmach trage. — Warum währet doch mein Schmerz immerdar, und meine Wunden sind so gar böse, daß sie nicht heilen mögen? Du bist mir geworden, wie ein Born, der nicht mehr quellen will." Ferner C. 20, 7 ff.: „Herr, du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen, aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich, und Jedermann verlacht mich. — Ich höre wie mich viele schelten und allenthalben schrecken: verklaget ihn! ja wir wollen ihn verklagen, sprechen alle meine Freunde und Gesellen, ob wir

ihn übervortheilen und ihm beikommen mögen und uns an ihm rächen.“ V. 14—18 steigert sich der Schmerz zu solcher Höhe, daß er den Tag seiner Geburt verwünscht. Wahrlich ein schlechtes Prognosticon für den Messias! — Aber bei allen diesen Leiden hatten die Propheten doch auch oft Gelegenheit zu erfahren, daß der Herr ihr Helfer mächtiger war als die Menschen ihre Feinde. Der Herr bekannte sich zu ihnen, zeugte für sie durch die Erfüllung ihrer Weissagungen, erwies sie nicht selten durch Wunder als seine Gesandten und rächte sie an ihren Feinden. — Lebten nun also die Propheten, besonders in den Zeiten, welche dem Einbruche der göttlichen Gerichte unmittelbar vorangingen und welche durch die Steigerung des Verderbens vorzugsweise die Reaction des Prophetenthums hervorriefen, in einem beständigen Wechsel von Erfahrung der äußersten Verdorbenheit der Menschen und der überschwenglichen dem Bösen unendlich überlegenen Kraft Gottes, wie sollte ihnen da nicht die Ahndung nahe gelegen haben, daß ihr großer Nachfolger, er, der die Idee ihres Standes realisiren sollte, die sich in ihnen nur unvollkommen darstellte, auf ähnliche Weise durch Schmach und Leid zur Herrlichkeit hindurchgehen werde? Sollte er doch unter demselben Volke erscheinen, dessen Verdorbenheit die Quelle ihrer Leiden war. Auf den unzertrennlichen Zusammenhang von seinem und der Seinen Leiden mit dem der Propheten des A. B. weist schon der Herr an mehreren Stellen hin: *οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* sagt er in Luc. 13, 33: das prophetenmörderische Jerusalem muß sich auch an dem Herrn vergreifen. Vgl. V. 34. Matth. C. 23. C. 5, 12. Stephanus hält in Apgsch. 7, 51. 52 den halsstarrigen und an Herzen und Ohren unbeschnittenen Juden vor, daß, was sie an Christo begangen, nur das letzte Glied sey einer langen Kette von Versündigungen an den P r o p h e t e n, daß sie sich nur consequent geblieben sind: *τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες*

ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκατηγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς γεγένησθε.

Wo der Messias zuerst als Hoherpriester bezeichnet wird, Ps. 110, 4, da geschieht es wegen der durch ihn zu erwerbenden Sündenvergebung und Versöhnung. Diese wird in Matth. 1, 21: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* als das Hauptwerk des Heilandes bezeichnet und muß auch nach alttestamentlicher Betrachtungsweise dieß nothwendig seyn, da die Sündenvergebung als die Bedingung und Grundlage alles andern Heiles angesehen wird, vgl. Ps. 32. 51, der Messias also kein wahrer Heiland wäre, wenn er nicht vor allem sie gewähren könnte. Alles Andere kann sich nur als Zugabe darstellen. Die Sündenvergebung ist recht eigentlich die Grundwohlthat, deren das arme Menschengeschlecht bedarf. David, der bloß König war, konnte wohl durch seine Verschuldung Gericht über das Volk Gottes bringen, 2 Sam. 24, 17, aber er konnte es nicht versöhnen. Er sieht daher verlangend hinauf zu dem Könige, der zugleich Hoherpriester. Einem Volke von Sündern ist der Sieg, um den es sich in Ps. 110 handelt, nur dann gewiß, wenn der König zugleich Hoherpriester. „Wie die Vermittlung des Hohenpriesters vorzugsweise in der Bewirkung der Sühnung und Vergebung besteht, das tritt besonders hervor in Levit. 16, wo der Ritus am großen Versöhnungstage, dem Glanzpunct der Thätigkeit des Hohenpriesters geschildert wird." Wie nun soll der Messias als Hoherpriester die Sühnung wirken, die Sündenvergebung herbeiführen? Es ist schon durch das Mosaische Gesetz Israel tief eingeprägt worden: keine Sündenvergebung ohne Blutvergießen. „Merkwürdig — sagt Hirscher in der Moral — ist der im Cultus durchgeführte Gedanke: keine Schuld kann auf sich beruhen, sondern jede fordert ihre bestimmte (blutige) Süh-

nung." Es heißt in Hebr. 9, 22: *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*, wozu Bengel: hoc axioma totidem verbis extat in Tractatu Talmudico Joma. Ja der allgemeine Satz darf nicht erst von den Einzelfällen abstrahirt werden, er findet sich schon im Gesetze selbst ausgesprochen, Levit. 17, 11: „Denn die Seele des Fleisches ist im Blute und ich habe es euch auf den Altar gegeben zu sühnen eure Seelen, denn das Blut sühnet die Seelen." Kann der Messias hiernach nur durch Blut die Sündenvergebung wirken, so wird dieß Blut unmöglich das der Stiere und Böcke seyn können. Wäre dieß geeignet, die wahrhaftige Sühnung zu wirken, so hätte dieselbe nicht erst an die Erscheinung des Messias geknüpft werden dürfen, da dieß Sühnmittel zu allen Zeiten zu Gebote stand. „Das Sündopfer ist stellvertretend — wurde in meiner Schrift: die Opfer der h. Schrift S. 14 gesagt — wie aber ist diese Stellvertretung zu denken? Es liegt am Tage, daß das Opfer an sich durchaus nicht geeignet war dasjenige zu bewirken, was dadurch geleistet werden sollte: „„denn es ist unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden wegnehmen,"" Hebr. 10, 4. Für das Blut des Schuldigen gehört als Lösegeld das Blut eines Unschuldigen, Sündlosen, Gerechten, Heiligen. Das Thieropfer aber kann durch seine äußere Fehllosigkeit die sittliche wohl abbilden, es steht aber ganz außerhalb des Gebietes, auf dem die Gegensätze von Sünde und Heiligkeit sich bewegen. Die wahre Stellvertretung ferner für die auf dem Gebiete der Stellvertretung entsprungene Sünde kann nur eine freiwillige seyn, das Thieropfer aber ist ein erzwungenes. Endlich zwischen demjenigen, welches die Stellvertretung leistet, und dem, für den sie geleistet wird, muß ein wesentlicher Zusammenhang stattfinden, ein solcher fehlt aber völlig zwischen dem Menschen und dem Thiere. Daß die stellvertretende Bedeutung keine dem Sündopfer an sich einwohnende ist, darauf

wurde auch bestimmt genug dadurch gewiesen, daß unter Umständen eine Substitution dafür stattfand, was nicht gedacht werden kann, wenn dem Blute an sich sühnende Bedeutung einwohnte. Dem Armen war nach 3 Mos. 5, 11—13 gestattet, statt des blutigen Sühnopfers Mehl darzubringen, und das that dieselbe Wirkung, wie das Thieropfer. Hienach konnte das Thieropfer von Gott nur durch eine Handlung als Sühne für die Sünde angenommen werden, welche dem Acte eine Bedeutung verlieh, die er in sich nicht besaß. Dieß konnte nur im Hinblicke auf das wahre Sündopfer geschehen, welches diese vorbildlichen Sündopfer nur abschatteten." Was konnte dieß wahre Sündopfer anders seyn als das Selbstopfer des Hohenpriesters?

Es waren also mancherlei Anknüpfungspuncte für die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias vorhanden. Dennoch aber bedurfte es für dieselbe, falls sie von den Propheten verkündet werden sollte, einer besonderen göttlichen Offenbarung. Denn das System göttlicher Lehren, wie es in der heiligen Schrift enthalten ist, ruht nicht auf Schlüssen und Wahrscheinlichkeiten, es geht vielmehr in allen Puncten unmittelbar auf Gott zurück, dessen Organe sich sorgfältig hüteten, menschlich Wahrscheinliches mit göttlich Gewissem zu vermischen. Daß diese Offenbarung hier wirklich erfolgt sey, dafür zeugen die sich auf Niedrigkeit, Leiden und Tod des Messias beziehenden Stellen. Diese zerfallen in vier Classen:

1. Stellen, nach denen der Messias in der Zeit der tiefen Erniedrigung und des Elendes seines Volkes und Hauses, des Davidischen, erscheinen soll, womit seine eigne anfängliche Niedrigkeit als unzertrennlich verbunden betrachtet werden muß. Daß dieß eine Grundanschauung in der Prophetie ist, wurde schon zu Jes. 11, 1 nachgewiesen, wo der Messias als Sprößling der gänzlich in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids, als ein Reis erscheint, das von dem Stumpfe Isais ausgeht, wie in C. 53, 2

als eine Wurzel oder ein Wurzelschößling aus dürrem Lande. Damit geht die Verkündung Michas von der Geburt Christi in Bethlehem Hand in Hand. Denn Bethlehem kommt hier in Betracht als der Sitz der Familie Davids während ihrer Niedrigkeit, vgl. Th. 1 S. 590. Bei Ezechiel in C. 17, 22 erscheint der Messias als ein dünnes Reis von dem Wipfel einer großen Ceder. Nach Sach. 9, 10 werden vor der Erscheinung Christi Wagen und Rosse aus Israel ausgerottet, es wird aufs höchste gedemüthigt und erniedrigt.

2. Stellen, in welchen direct von Erniedrigung und Leiden des Messias selbst geredet wird. Im Anschluß an Jes. C. 11, 1 wird das Bild des niedrigen und leidenden Messias besonders im zweiten Theile des Jesaias ausgeführt. In Cap. 42 führt schon die Sanftmuth und Demuth des Heilandes, sein inniges Mitgefühl mit den Leidenden — vgl. besonders V. 2. 3: „er wird nicht schreien und rufen und seine Stimme nicht hören lassen auf der Gasse. Das zerknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen“ — darauf, daß er nicht mit stolzem Gepränge auftritt, sondern in stiller Unscheinbarkeit und selbst den Leiden unterworfen, als ein ענו und zugleich als ein עני, vgl. Hebr. 2, 18: *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.* In V. 4: „er wird nicht matt werden und nicht enteilen“ wird ausdrücklich hingedeutet auf große Hindernisse und Schwierigkeiten, die sich ihm in den Weg stellen. Diese Anfechtungen treten noch schärfer hervor in C. 50. Das Volk des Bundes lohnt die treue Arbeit des Knechtes Gottes mit Undank, so daß er sprechen muß: ich habe umsonst gearbeitet, um Oede und Eitelkeit meine Kraft verschwendet. Der Messias wird in V. 7 schon bezeichnet als der von Jedermann Verachtete, der Abscheu der Leute, der Knecht der Herrscher. In C. 50, 4—11 bilden die Leiden, die der Knecht Gottes in der Erfüllung seines Berufes

zu erdulden hat, das eigentliche Thema. In Sach. 9, 9 wird der gesammte niedrige elende, leidende Zustand des Messias durch das bezeichnendste aller Wörter עני ausgedrückt.*) Damit Hand in Hand geht das: reitend auf einem Esel, als Bezeichnung der gänzlichen Niedrigkeit des Königes. In C. 11 schildert Sacharja den harten und schweren Kampf, den der gute Hirte mit den bösen zu bestehen hat, auslaufend in die Darbietung des verächtlichen Lohnes von 30 Silberlingen. Maleachi kündigt in C. 3, 1—6 (im Einklange mit Sach. 13, 8) an, daß die Messianische Zeit ein großes Gericht über das Bundesvolk herbeiführen werde, dessen Voraussetzung, wie die Vergleichung seines unmittelbaren Vorgängers dieß zeigt, die Verschmähung des dargebotenen Heiles, die Auflehnung gegen den Messias und das Leiden desselben bildet.

3. Stellen, an denen der Tod des Messias verkündet wird. Bestimmte Hinweisungen darauf finden sich, außer den gleich zu besprechenden Stellen Jes. 53 u. Dan. 9, 26, in Sach. 12, 10, wonach die Juden sich zu dem Messias bekehren werden, den sie früher durchstochen, 13, 7, wo das Schwert über den Hirten Jehovas gezückt und er durch gewaltsamen Tod seiner Heerde entrissen wird.

---

*) Die Behauptung Hofmanns, עני bezeichne nicht einen leidenden, sondern einen solchen der sich herniederhält (Schriftbew. II, 1 S. 123, hat neben dem gesammten Sprachgebrauche auch das Verhältniß dieser Weissagung zu dem zweiten Theile des Jesaias, namentlich zu C. 53 gegen sich, dessen Compendium das עני bildet. Auch wenn man unter dem Knechte Gottes in dem zweiten Theile des Jesaias nicht den Messias verstehen will, sondern das Prophetenthum oder den besseren Theil des Volkes, sollte man doch jedenfalls soviel aus ihm lernen, daß man nicht berechtigt ist, die Lehre von dem leidenden Messias, wo sie klar vorliegt, gewaltsam zu beseitigen. Indirekt enthält der zweite Theil des Jesaias, wie man auch die Stellen von dem Knechte Gottes deuten mag, unter allen Umständen die Lehre von dem leidenden Messias.

4. Stellen, in denen die versöhnende Bedeutung von Leiden und Tod des Messias hervorgehoben wird. Die Hauptstelle ist hier Jes. 53, wo uns die durch den Knecht Gottes zu leistende stellvertretende Genugthuung in voller Klarheit entgegentritt und er als das wahrhaftige Sündopfer bezeichnet wird. Die versöhnende Kraft des Todes Christi wird auch in Dan. 9, 24 combinirt mit V. 26 gelehrt. Die Versöhnung der Missethat und die Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit fällt zusammen mit der Ausrottung des Messias.

Nach Sacharja bekleidet der Messias das hohenpriesterliche Amt, 6, 9—15, in seiner Zeit wird die Sünde des Landes in einem Tage getilgt, 3, 9, und ein offner Born gewährt gegen alle Sünde und Unreinigkeit, 13, 1, und zwar durch seinen Tod und Blutvergießen, welchem heilende Kraft einwohnt für den, der es im Glauben sich aneignet, 12, 10.

Die rationalistische Behauptung ist also völlig unhaltbar, mögen wir nun bei ihrer Prüfung von dem N. T. oder von dem A. T. ausgehen. Nicht einmal das wird man behaupten dürfen, daß der leidende oder wenigstens der sterbende und büßende Messias erst von den Zeiten des Exiles an in das Bewußtseyn der Israeliten getreten, denen durch das eigne Leiden der Sinn für diese Erkenntniß erschlossen werden mußte.*) Diese Behauptung ruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß es mit dem: „es spricht der Herr," der Propheten, nicht sehr ernst gemeint, daß die Prophetie rein menschlichen, und somit zeitlichen Ursprunges sey; geht aus von der Läugnung der Aechtheit des zweiten Theiles des Jesaias, für dessen Darstellung des leidenden Messias der Keim schon in C. 11, 1 vorhanden ist; verkennt, daß der leidende Gerechte noch mehr geeignet ist zum

*) Umbreit, Stud. u. Crit. 1830. Hft. 1 S. 15, vom Knechte Gottes S. 72.

Vorbilde des leidenden Messias als das leidende Volk und daß dieser leidende Gerechte uns schon in Davids Zeit überall entgegentritt; verkennt, daß der büßende Messias an dem für seine Sünden im Exile leidenden Volke in keiner Weise ein Vorbild hat; übersieht endlich, daß wir grade bei den exilischen Propheten Jeremias und Ezechiel die schwächsten Spuren der Lehre von einem leidenden Messias vorfinden. Je größer das Elend des Volkes war, desto herrlicher sind ihre Schilderungen des Messias.

Soviel ist jedoch richtig, daß die Propheten verhältnißmäßig seltener von dem leidenden und büßenden als von dem verherrlichten Messias reden. Es erklärt sich dieß aber dadurch, daß die Weissagung in der Regel (von der freilich der zweite Theil des Jesaias eine großartige Ausnahme bildet) einen gelegentlichen Charakter trägt, durch veranlassende historische Umstände bedingt ist. Bei weitem die meisten Messianischen Verkündungen (wie ebenso auch fast alle Nachdavidischen Psalmen) sind hervorgerufen durch den Conflict Israels mit der Weltmacht, den dem Volke Gottes scheinbar von den Weltmächten drohenden Untergang: sie gruppiren sich namentlich entweder um die Assyrische oder um die Chaldäische Catastrophe. Da wurde denn das geistliche Auge vorzugsweise auf den so zu sagen politischen Messias gelenkt: dem vor Assur oder Babel verzagenden Volke malten die Propheten den zukünftigen Sieger und Herrscher über die gesammte Heidenwelt vor Augen. Daraus erklärt es sich namentlich, warum der Messias in Herrlichkeit bei Jeremias und Ezechiel so vorherrschend ist. Das tiefere Bedürfniß ging aber dabei nicht leer aus. Wer mit einem durch die Psalmen zubereiteten Gemüthe den zweiten Theil des Jesaias, besonders C. 53, dann die Weissagungen des Sacharja las, der hatte in der That Alles, was vor der Zeit der Erfüllung gewährt werden konnte.

Wir müssen nun aber noch in die Untersuchung eingehen,

ob die Juden zur Zeit Jesu die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias gehabt haben. Denn behaupten wir mit Recht, daß diese Lehre im A. T. enthalten sey, so wird sich nicht anders denken lassen, als daß sie auch von den Einsichtigen und tiefer Blickenden erkannt wurde. Ließe sich dieß also in keiner Weise nachweisen, wie dieß de Wette behauptete, der den ganzen ersten Theil seiner Schrift de morte expiatoria dieser Untersuchung gewidmet hat, dann Bretschneider, Dogm. 1 S. 134 ff. Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 133 u. A., so würde sich daraus ein Verdacht gegen die Richtigkeit unseres Resultates ergeben. Zum Voraus ist hier aber das zu bemerken, daß das Lager der rationalistischen Theologen sich in dieser Frage theilte, daß für das Vorhandenseyn der Lehre von dem leidenden Messias unter den Juden nicht blos alle älteren kirchlichen Theologen sich entschieden, sondern auch in bedeutender Anzahl die rationalistischen Autoritäten, wie Corrodi, Schmidt, Hartmann, Bertholdt u. A.*)

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der große Haufe der Juden zur Zeit Christi von einem leidenden, sterbenden und büßenden Messias nichts wußte und nichts wissen wollte und nur einen Messias in Herrlichkeit erwartete. Die Lehre vom Kreuz war den Juden ein Aergerniß, 1 Cor. 1, 23. Die Pharisäer und Schriftgelehrten sahen das Leiden und den Tod Jesu als Beweis an, daß er nicht der Messias seyn könne: er rette sich selbst, wenn er der Christ ist, sprechen sie bei Luc. 23, 35. Nach Joh. 12, 34 war unter dem Volke die Meinung verbreitet, daß der Messias nicht sterben werde.

Diese Thatsache kann uns nicht befremden oder zu Schlüssen

---

*) Die ältere Literatur gibt de Wette S. 3—5. Auf das verschiedne dogmatische Interesse, welches diese Untersuchung geleitet hat, machte treffend aufmerksam Stäudlin in der Götting Bibl. f. theol. Lit. 1 S. 252 ff.

veranlassen, welche dem Vorhandenseyn der Lehre von dem leidenden Messias im A. T. nachtheilig sind. Welchen Einfluß auf diesem Gebiete die Neigung hat, lehrt die tägliche Erfahrung. Werden ja auch in unseren Tagen die offenbarsten Lehren der heiligen Schrift von der großen Mehrzahl der gebildeten Glieder der Kirche entweder ignorirt oder offen bestritten! Wie viele unter den Gebildeten sind, die auch nur halbwege wissen, was das N. T. von dem Zorne Gottes und von seiner unerbittlichen Gerechtigkeit und von der unvermeidlichen Verdammniß aller nicht in Christo Versöhnten sagt? Die unter den Juden zur Zeit der Erscheinung Christi vorherrschende Werkgerechtigkeit mußte das Auge gegen die Verkündungen des leidenden Christus verschließen, die sich nicht vordrängen, vielmehr sich ziemlich im Hintergrunde halten, so daß sie nur von den Suchenden und Verlangenden gefunden und beachtet wurden. Wie sehr der natürliche Mensch der Lehre von dem leidenden Christus abgeneigt ist, als deren unmittelbare Folge sich das Leiden der Kirche und ihrer einzelnen Glieder darstellt und wie wenig er sich in diese Lehre finden kann, wie wenig man daher daraus, daß sie unter den Juden nicht in das Bewußtseyn der Menge übergegangen war, auf ihr Nichtvorhandenseyn in den Schriften des A. T. schließen darf, zeigt uns das Beispiel der Apostel. Petrus will, da der Herr von seinem Leiden und Tode redet, gar nichts davon wissen und und verbietet seinem Herrn so zu sagen den Mund: er spricht ἵλεώς σοι κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο, Matth. 16, 22. Den Grund seines Erschreckens deckt der Herr in V. 24 ff. auf. Es ist die Kreuzesscheu, die den zarten Heiligen so tief einwohnt. Petrus erschrickt bei der Ankündigung des Kreuzes Christi im Vorgefühle des ihm selbst bevorstehenden Kreuzes. Von den Aposteln überhaupt heißt es nach den deutlichsten und wiederholtesten Vorherverkündungen seines Leidens durch den Herrn: „Sie aber vernahmen der keins und die Rede war ihnen verborgen und

wußten nicht was da gesagt war," Luc. 18, 34 vgl. 9, 44. 45. Mr. 9, 32. Mit dem Leiden Christi war ihr eignes theils unmittelbar verbunden, theils wurde es dadurch vorbedeutet. So schüttelten sie also alles, was sie darauf hinführen wollte, sogleich von sich ab. Es läßt sich nicht zweifeln, daß, wie die Apostel es mit den Aussprüchen des Herrn über sein Leiden machten, ebenso auch die Juden mit den Aussprüchen des A. T. in Bezug auf den leidenden Christus. Wobei aber noch zu beachten ist, daß als todte Erkenntniß bei den Aposteln allerdings verblieb, was der Herr ihnen mitgetheilt hatte. Wir haben es ja durch ihre Vermittlung erhalten. Nur um die lebendige für das innere Leben bedeutsame Erkenntniß und das tiefere Verständniß handelt es sich. Diese Bemerkung ist geeignet Vorsicht zu lehren, daß man nicht in den Schlüssen aus Stellen, wie Joh. 12, 34 zu weit geht. Sie zeigen nur, daß die Masse des Volkes keine wirksame Kenntniß von dem leidenden Christus hatte, nicht aber daß diese Lehre ihm äußerlich völlig fremd und unbekannt war. Fragmentarische Vorstellungen von dem leidenden Messias, denen man vorkommenden Falls keine Folge zu geben noch sie recht zu handhaben wußte, können nichtsdestoweniger unter dem Volke verbreitet gewesen seyn.

Das wird aber allerdings erwartet werden müssen, daß wenn die Lehre von dem leidenden Messias in dem A. T. vorhanden war, auch einzelne tiefere Geister unter den Juden zu einer lebendigen Erkenntniß derselben gelangten. Daß dieß wirklich geschah, läßt sich durch solide Beweise erhärten.

Die Hauptquelle für diese Untersuchung bildet das N. T. Die Apokryphen des A. T. bleiben meist bei der Schilderung der Messianischen Zeiten stehen, die persönlich Messianischen Hoffnungen sind bei ihnen, wie bei Josephus, kurz andeutend und räthselhaft gehalten, aus Gründen, welche in meiner Schrift: Für Beibehaltung der Apokr. Berl. 53 S. 39 ff. entwickelt sind,

und sie enthalten direct nichts von einem leidenden und büßenden Messias, mit dem sich zu beschäftigen auch der Inhalt dieser Bücher nur wenige Veranlassung darbot. Indirect jedoch führt auf den leidenden Messias hin, was in C. 2 der Salomonischen Weisheit von dem leidenden Gerechten gesagt wird. Wer die Stellung des Gerechten in der Welt so ansah, dem konnte die Erkenntniß des leidenden Messias nicht fehlen, wenn er überhaupt an den Messias glaubte. Die Schilderung bietet so frappante Uebereinstimmungen mit der Geschichte Christi dar, daß nicht nur Tertullian, Ambrosius, Augustinus, daß selbst ein Grotius und noch Stier, (Psalmen 1 S. 240) sie gradezu glaubten auf das Leiden Christi beziehen zu müssen.*)

Aus dem N. T. gehören besonders zwei Stellen hieher. Luc. 2, 35 sagt der Greis Symeon, ein *ἄνθρωπος δίκαιος καὶ εὐλαβὴς, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ,* der Maria voraus, auch durch ihre eigne Seele werde ein Schwert dringen: *καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία.* Die Voraussetzung ist, daß das Schwert es zunächst mit dem Sohne zu thun hat (auch deine eigne Seele), der nach dem unmittelbar Vorhergehenden ein starkes Widersprechen von den Sündern erdulden wird (*οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν*). Der Gedanke des schwersten und bittersten Leidens, welches über Christum ergehen wird, liegt hier klar vor. Symeon war nicht ein Prophet im engeren Sinne, obgleich der heilige Geist auf ihm, V. 25. Um so mehr wird der höchst eigenthümliche Ausdruck auf eine Stelle des A. T. zurückgehen, in der er die Gewähr für seine Wahrheit hat; wie V. 29—32 auf Jes. 49 zurückdeuten, vgl. Th. 2 S. 250, wie die Worte: dieser wird gesetzt zu einem Fall vieler in Israel auf

---

*) Grimm, über das B. der W. S. 67.

Jes. 8, 14. hinweisen. Die von **Bengel** angeführten St. aus Ps. 42, 11. 73, 21 liegen ziemlich fern. Es scheint keinem Zweifel unterworfen, daß Symeon vielmehr Sach. 13, 7 im Auge hat: „Schwert erwache über meinen Hirten — — schlage den Hirten,“ LXX *ῥομφαία ἐξεγέρθητι*, so daß also Symeon und Johannes der Täufer, der auf Jes. 53 zurückweist, sich in die beiden Hauptstellen in Bezug auf den Tod Christi theilen. Das Schwert geht Maria durch die Seele, weil es leiblich ihren Sohn durchbohrt. Der Tod ihres Sohnes, nach V. 34, verursacht durch die Gottlosen unter dem Bundesvolke, wird ihr tödtlichen Schmerz bereiten.

Liegt uns hier die Erkenntniß des leidenden und sterbenden Messias vor, so zeigt Joh. 1, 29. 36, daß die erleuchteten Israeliten zur Zeit Christi auch die Erkenntniß des **büßenden** Christus aus dem A. T. schöpften. Johannes ruft dort bei dem Anblicke Christi aus: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.* Die Socinianische Erklärung, wonach das Lamm nicht ein Osterlamm, sondern bloßes Bild der Sanftmuth und Unschuld seyn soll, ist hier jetzt so gut wie allgemein aufgegeben. Der Opferbegriff liegt schon in dem *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* an sich. Es weist zunächst zurück auf Jes. 53, 7 — es ist hervorgegangen aus einer Combination dieses V. mit C. 52, 13: „**mein** Knecht“ — weiter auf Ex. 12, 7*) und bezeichnet Christum als das wahre Passalamm. Völlig mit Unrecht hat man behauptet, das Bild könne nicht von dem Passalamm entlehnt seyn, weil dieß kein eigentliches Opfer, jedenfalls kein Sündopfer war. Daß das Passalamm die eigentliche Wurzel aller Darbringung von Sündopfern war, wurde in meiner Schrift: die Opfer der heil. Schr.

*) Bengel: ὁ, articulus, respicit prophetiam de eo sub hoc schemate factam, Jes. 53, 7, etiam sub typo agni paschalis. Atque ipsum pascha tum prope erat, C. 2, 13.

S. 22 nachgewiesen. Darauf führt schon der Name, welcher Erlösung und dann Erlösungs- und Sühnopfer bedeutet, darauf ganz entschieden die erste Einsetzung: das Blut des schuldlosen Lammes bildete das Aequivalent für das Blut der Sünder, die sich als solche bekannten. Der unwesentliche Unterschied des Passalammes von den übrigen Sündopfern erklärt sich daraus, daß mit ihm eine Communion verbunden, daß es nicht blos Opfer, sondern auch Sacrament war. Nur formell gehörte es zu den זבחים Ex. 12, 27. 23, 18, den Schlachtopfern; daß es dem Wesen nach ein Sündopfer war, bezeugt auch Paulus, wenn er in 1 Cor. 5, 7: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*, den für uns geopferten Christum als das wahre Passalamm bezeichnet. — Daß das Lamm nicht bloßes Bild der Gelassenheit und Geduld ist, daß es nach seinem Sterben und Bluten, daß es als Opferlamm in Betracht kommt, erhellt aus Joh. 19, 36, wo Johannes auf den sterbenden Christum überträgt, was im A. T. von dem Passalamm geschrieben steht, und aus den Stellen der Apocalypse, wo Christus ein *ἀρνίον ἐσφαγμένον* genannt oder von dem *αἷμα τοῦ ἀρνίου* geredet wird (5, 6. 12. 7, 14. 12, 11. 13, 8). Auch 1 Petr. 1, 19 wird Christus dargestellt als ein fehler- und fleckenloses Lamm, durch dessen Blut wir erlöst sind. — Führt nun aber schon der Ausdruck *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* an sich auf stellvertretendes Leiden und Sterben, so wird noch mehr aller Zweifel durch den Zusatz *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* ausgeschlossen. Nimmt man das Lamm als Bild der Geduld und Sanftmuth, so steht dieser Zusatz gar nicht mit dem Bilde des Lammes in Verbindung. Ferner, es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Johannes die St. Jes. 53 vor Augen hat. Da nun dort der Knecht Gottes, welcher in V. 7 mit einem Lamme verglichen worden, als ein Schuldopfer, אשם, dargestellt wird, welches die Sünden der Welt stellvertretend trage und die Strafen derselben auf sich nehme

(vgl. V. 4: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει. V. 5: ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. V. 11: καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. V. 12: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε u. s. w.), so kann der Ausspruch: ὁ αἴρων κ. τ. λ. ebenfalls nicht anders als auf Stellvertretung und Büßung bezogen werden,*) woraus denn folgt, falls man den ganzen Ausspruch nicht auf unnatürliche Weise zerreißen will, daß auch das Lamm hier ein Opferlamm seyn muß.

Wie wir schon bemerkten, die richtige Deutung des Ausspruches des Täufers wird jetzt ziemlich allgemein anerkannt, dagegen aber richtet sich der Angriff gegen die geschichtliche Wahrheit. Gegen dieselbe soll entscheiden, was in Matth. 11 über die Gesandtschaft des Täufers an Christum berichtet wird. Hat der Täufer früher so gesprochen — sagt D. Strauß in dem Leben Jesu — wie Johannis erzählt, so kann er später nicht so haben fragen lassen, und wenn er so fragen ließ, so sind seine früheren Zeugnisse von Jesu nicht möglich.

Allein es ist eine gar bornirte Weise mit solchen Urtheilen

---

*) De Wette p. 55: ubi locutiones de Jesu munere Messiano adhibitas deprehendimus, quae ad illum locum referendae videntur, de expiatione cogitemus necesse est. Man braucht übrigens wegen dieser unläugbaren Beziehung auf Jes. 53 nicht zu behaupten, daß αἴρειν nothwendig tragen bedeuten müsse, und nicht wegnehmen, man wird nur das sagen müssen, daß, wenn die letztere Bedeutung angenommen wird, die Wegnahme nur durch Büßen erfolgen kann, nicht durch Lehre und Beispiel. Für die Bed. wegnehmen aber spricht, daß, obgleich αἴρειν bei den LXX (Klagel. 3, 27) und im N. T. Matth. 27, 32 in der Bed. tragen vorkommt, doch αἴρειν ἁμαρτίαν in den LXX nicht von dem Tragen, sondern von dem Wegnehmen der Sünde steht, vgl. 1 Sam. 15, 25. 25, 28 (ἀφαιρεῖν Levit. 10, 16) und ebenso auch in 1 Joh. 3, 5: καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ. Dagegen aber für die Bed. tragen spricht, daß die Grundst. so wiederholt grade von dem Tragen redet, V. 4: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, V. 11: ἀνοίσει, V. 12: ἀνήνεγκε, Symmachus V. 11: καὶ τὰς ἀσεβείας αὐτῶν αὐτός ὑπενέγκει. Man wird wohl am besten mit Olshausen annehmen, daß beide Bed. in dem Verbo verbunden sind.

so ohne Weiteres zuzufahren. Die Dinge in der Welt gehen nicht einen so einfachen, graden Gang, wie die bloßen Logiker ihn annehmen. Das menschliche Herz ist viel complicirter, wie sie sich einbilden. Die Logiker könnten das wohl an sich selbst erfahren, wenn sie anders ein offnes Auge hätten. — Die vorchristlichen Erkenntnisse von Christo trugen, ähnlich wie unsere Erkenntnisse von dem Reiche der Herrlichkeit, einen gar fragmentarischen Charakter: es galt von ihnen im vollsten Sinne das: *ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν*, 1 Cor. 13, 9. Dadurch wurde eine gewisse Berechtigung oder jedenfalls ein starker Anreiz zur einseitigen Hervorhebung einzelner Stellen gegeben, welche unter vorliegenden Verhältnissen grade von Bedeutung zu seyn schienen. Hier nun wirft sich Johannes auf die St. Mal. 3, 1; denn daß die Frage des Täufers: *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν* sich auf diese Stelle bezieht, wurde bereits früher nachgewiesen, Th. 3 S. 664. Bei Maleachi wird das Kommen des Elias des Propheten und des Bundesengels, der gegen die Feinde des Reiches Gottes strafend und vernichtend einschreitet, unmittelbar mit einander verbunden. Johannes konnte meinen, es sey nicht seine Aufgabe, diese St. mit solchen wie Jes. 53 in Einklang zu bringen; er sey zunächst berechtigt zu verlangen, daß Christus sich legitimire im Verhältniß zu jener einzelnen Stelle, die zu seinen Gunsten sprach. Uebrigens ist nicht zu übersehen, auf der einen Seite, daß der Täufer seinen Zweifeln keine entscheidende Bedeutung beilegte, sonst würde er ja nicht zu Christo gesandt und um ihre Lösung gebeten haben, was schon darauf hinführt, daß Anderes von dem Messias in der heil. Schrift vorgefunden wurde, was ein Gegengewicht gegen seine Bedenken bildete und ihn davor bewahrte, Christo ohne Weiteres abzusagen. Auf der andern Seite, daß Christus in der zweifelnden Frage des Johannes eine Schwachheit und eine Versündigung erblickt, wie das aus dem *μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί* in V. 6 er-

hellt und aus dem seine Schwachheit erklärenden *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν*, in V. 11. So konnte der Herr das Betragen des Johannes kaum ansehen, wenn ihm nicht in der heil. Schrift Anleitung zu besserer Erkenntniß gegeben war und wenn er nicht früher bereits gewonnene richtigere Einsicht hier in der Hitze der Anfechtung verläugnete. — Wenn man aber noch daraus, daß die Apostel sich in das Leiden Christi nicht finden konnten, beweisen will, daß der Täufer unmöglich eine solche Erkenntniß gehabt haben könne, so schließt man fälschlich aus Matth. 11, 11, daß vor der Verklärung Christi und vor der Ausgießung des heiligen Geistes die Apostel höher gestanden haben als der Täufer, während aus diesem Ausspruche des Herrn vielmehr das grade Gegentheil folgt, und ebenso unrichtig nimmt man an, daß den Aposteln jede Erkenntniß des leidenden Christus abgegangen sey, während ihnen nur die lebendige Erkenntniß fehlte. Wir bemerkten schon früher, daß die theoretische Erkenntniß ihnen nach den bestimmten Erklärungen Christi gar nicht abgehen konnte,*) daß dieselbe aber von ihren Neigungen überwuchert wurde, so daß sie nicht zur Kraft gelangte.

Es ist also erwiesen, daß die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias bei den erleuchteteren Juden zur Zeit Christi nicht unbekannt war. Denn daß Johannes d. T. nicht etwa durch unmittelbare göttliche Mittheilung zuerst auf dieselbe geführt wurde, geht daraus hervor, daß er sie aus Jes. 53 ableitet und die Beziehung dieser St. auf den Messias als unläugbar voraussetzt. Das Resultat aber, welches uns das N. T. in dieser Hinsicht gewährt, findet auch noch eine bedeutende ander-

*) Daß sie diese Erkenntniß besaßen, folgt auch aus Matth. 20, 22, w der Herr zu den Söhnen Zebedäi spricht: *δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον' ἐγὼ μέλλω πίνειν;* und diese antworten: *δυνάμεθα.*

weitige Bestätigung in den älteren Jüdischen Schriften. Einen leidenden und büßenden Messias kennen die Verfasser des Talmud sowohl, wie die der Cabbalistischen und anderer Schriften, obgleich sie hinsichtlich der Art und Weise, wie der Messias für die Sünden büße, sehr von einander abweichen. Wir können uns hier der Anführung einzelner Stellen um so eher überheben, als wir bereits zu Jes. 53 mehrere der merkwürdigsten anführten. Wir verweisen daher nur auf die Sammlungen bei Schöttgen hor. Hebr. t. II. zu Jes. 53 u. Ps. 22 u. p. 551. Hulsius theol. Judaica p. 309. Corrodi Chiliasmus I. p. 284 ff. Schmidt christol. Fragmente p. 18 ff. u. p. 43 ff. De Wette p. 61 und die das. angef. Schriftst.

Wir müssen hier aber noch die Gründe prüfen, durch welche de Wette die Beweiskraft dieser Stellen zu schwächen versuchte. Er stützt sich darauf, daß alle Jüdischen Schriften, in denen die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias vorkomme, erst lange nach Christo verfaßt seyen, was allerdings zugegeben werden muß, und sucht p. 41 ff. zu zeigen, diese Lehre, den älteren Juden unbekannt, sey in den späteren Jüdischen Lehrbegriff aus dem Christenthum aufgenommen worden, und nachdem dieses geschehen, habe man sie in die Stellen des A. T. hineingetragen, entweder selbstständig, weil diese Stellen, obgleich ihrem eigentlichen Sinne nach sich nicht auf den Messias beziehend, doch durch ihre Beschaffenheit zu dieser falschen Deutung einladen, sobald man die Vorstellung von einem leidenden Messias mit hinzubringe, oder auch hierin den Christen folgend. (Vgl. p. 70.)

Allein diese Behauptung de Wette's wird schon dadurch als unhaltbar erwiesen, daß sich aus den angeführten Zeugnissen des N. T. das Vorhandenseyn der Lehre von einem leidenden und büßenden Messias zu den Zeiten Christi nachweisen läßt. Außerdem sprechen gegen dieselbe noch hauptsächlich folgende Gründe:

1) Es ist nach der Stellung, welche die Juden von Anfang an gegen die Christen eingenommen, von vornherein kaum denkbar, daß sie die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias von ihnen entlehnt haben sollten. Zwar beruft sich de Wette auf Anderes, was ebenfalls von den Christen auf die Juden übergegangen seyn soll, namentlich auf die Proselytentaufe, auf einzelne Bitten im Vaterunser und einige Parabeln des N. T., für die sich im Talmud Entsprechendes findet. Allein abgesehen davon, daß die Entlehnung durch die Juden hier zweifelhaft und bestritten ist, so ist es doch offenbar etwas ganz Anderes, einen einzelnen Gebrauch entlehnen, was ganz unmerklich geschehen konnte, indem der frühere schon vorhandene nur einen

bestimmteren und beschränkteren Charakter zu bekommen brauchte, oder eine einzelne Sentenz, welche den Alttestamentlichen Character trägt und daher leicht als Gemeingut betrachtet werden konnte, und eine dem bisherigen Lehrbegriffe ganz fremde und dem fleischlichen Sinne durchaus nicht zusagende, dazu den Mittelpunkt des gegnerischen Lehrbegriffes bildende Lehre annehmen. Hier findet, wenn irgend, die Regel Anwendung, welche Schmidt Christol. Fragm. p. 6 für die Prüfung des Alters Jüdischer Lehrsätze aufstellt: „Messianische Vorstellungsarten, die sich von den gewöhnlichen Jüdischen, nach welchen der Messias politischer König seyn soll, ebenso sehr unterscheiden, als sie sich im Gegentheil den Christlichen nähern — die nur mit sichtbarer Mühe von den späteren Juden mit ihren übrigen Vorstellungsarten haben vereint werden können, sind alt und zu Jesu Zeiten schon herrschend gewesen."

2) Es kann sich diese Behauptung auf keine Analogie in der Christologie der Juden stützen, vielmehr hat sie dieselbe durchaus gegen sich. Die ganze Christologie der Juden ruht auf Alttestamentlichem Grunde, wenngleich oft auf ganz verkehrter Deutung der Weissagungen. Wir weisen hier nur hin auf die Lehre von den Wehen des Messias, חבלי המשיח, welche, wie de Wette p. 61 selbst bemerkt, mit der Lehre von einem leidenden und büßenden Messias in Verbindung steht, und deren Alttestamentliche Begründung er ebendaselbst anerkennt. Selbst bei den speciellsten Messianischen Vorstellungen läßt sich der Ursprung aus richtiger oder falscher Auffassung des A. T. nachweisen, oder wenigstens aus dem Streben, die scheinbar widersprechenden Angaben des A. T. durch Mittelbegriffe zu vereinigen. So entstand z. B. die Fabel von dem Aussatze des Messias aus falscher Deutung von Jes. 53, 4, wie dieß aus der Th. 2 S. 350 angeführten Stelle des Talmud hervorgeht.

3) Hätten die Juden die Lehre von dem leidenden, büßenden und sterbenden Messias von den Christen entlehnt, so läßt sich nicht absehen, wie sie nicht zugleich das leichte Vereinigungsmittel dieser Lehre mit der Lehre von einem Messias in Herrlichkeit mit herübergenommen haben sollten, welches die christliche Religion ihnen darbot. Der scheinbare Widerspruch, zwischen den beide Lehren enthaltenden Alttestamentlichen Stellen wird in dem christlichen Lehrbegriff auf die leichteste und natürlichste Weise gehoben durch die Lehre von einer doppelten Erscheinung des Messias, in Niedrigkeit und in Herrlichkeit, und einem doppelten Stande, dem Stande der Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung. Dagegen suchen die Juden den scheinbaren Widerspruch durch die sonderbarsten und unbegründetsten Hypothesen zu heben, und zeigen gerade dadurch, daß sie die Lehre von einem leidenden, büßenden und sterbenden Messias unabhängig von jedem Einflusse des Christenthums aus den Weissagungen des A. T. entwickelt haben, in denen, ohne das Licht, welches die Erfüllung darbot, allerdings manche Dunkelheit bleiben mußte. Die hauptsächlichsten Hypothesen dieser Art sind folgende:

1. Die Lehre von dem Messias ben Joseph und dem Messias ben David. Der erste soll in dem Kriege gegen Gog und Magog getödtet werden,

der letztere die Befreiung des Bundesvolkes vollenden und ewig leben und herrschen.*) Der Grund dieser Fiction ist offenbar der, daß man die Schwierigkeit nicht zu heben wußte, welche für uns durch die Lehre von den zwei Naturen Christi und durch seine Auferstehung von den Todten gehoben worden ist, und sich daher durch diejenigen Stellen, wo von dem Tode des Messias die Rede ist, zur Annahme eines doppelten Messias genöthigt glaubte. Dieß geht aus folgenden Gründen hervor. Daß der Ursprung dieser Lehre in der Stelle Sacharj. 12, 10 zu suchen ist, legt die Vergleichung zweier Stellen in der Gemara von Jerusalem (wahrscheinlich gesammelt um das Jahr 230 oder 270 n. Chr.) und der Gemara von Babylon (wahrscheinlich aus dem 6ten Jahrh.) nahe. An der ersteren Stelle heißt es in Bezug auf Sach. 12, 10: תרין אמורין חד אמר זה הספידו של משיח וחורנה אמר זה הספידו של יצר הרע („Es gibt in Bezug auf diese Stelle zwei Meinungen, die eine, daß sie von der Klage des Messias, die andere, daß sie von der Klage wegen der angeborenen sündigen Begierde handle.") An der zweiten Stelle, in dem Tractat Succot. fol. 52, col. 1 abgedr. bei Glaesener de gem. Jud. Messia p. 46 heißt es zu Sach. 12, 12 („Und das Land wird klagen, ein jegliches Geschlecht besonders") האי הספידה מאי עיבידתיה פליגי בה רבי דוסא ורבנן חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג וחד אמר על יצר הרע שנהרג בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג היינו דכתיב והביטו אליו את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד („Warum wird jene Trauer statt finden? Darüber sind R. Dusa und die Doctores uneins. Nach der einen Meinung, wegen des Messias ben Joseph, welcher getödtet werden soll. Doch Friede sey dem, welcher es von dem Tode des Messias ben Joseph versteht. Auf ihn nämlich bezieht sich die Stelle Sach. 12, 10: und sie werden um ihn klagen, wie man klagt um ein einiges Kind u. s. w.") An der ersten St. wird Sach. 12, 10 ohne Weiteres von dem sterbenden Messias erklärt; doch tritt uns schon die Verlegenheit und Unsicherheit in der Meinung entgegen, daß die Klage nicht auf den Messias selbst gehe, sondern auf die Sünde, welche seinen Tod herbeigeführt. (Vergl. über den Sinn der Talm. St. zu Sach. 12, 10) An der zweiten wird der Knoten zerhauen durch die Fiktion eines Messias ben Joseph. — Daß der Ursprung dieser Lehre in der angeführten Stelle des Sach. zu suchen sey, geht ferner daraus hervor, daß die Jüdischen Schriftsteller sie beständig auf dieselbe gründen und mit aus

*) Daß diese Lehre erst späteren Ursprunges sey, haben Gläsener, de gemino Judaeorum Messia, Helmst. 1739, p. 145 sqq., Schöttgen l. c. p. 359 und aus ihnen schöpfend de Wette, daraus erwiesen, daß die ältesten Paraphrasten, Jonathan zu den Propheten und Onkelos zum Pentateuch, alle Stellen, welche die Jüngeren auf den Messias ben Joseph beziehen, von dem Messias ben David erklären.

ihr entlehnten Worten vortragen. Vgl. die Stellen bei Gläsener l. c. p. 56. 57. 147. append. p. 9. — Endlich trägt die Lehre von dem Messias ben Joseph ganz den Character einer Lehre, die nur erfunden worden, um sich mit einer schwierigen Stelle der Schrift abzufinden und die man dann liegen läßt, weil man sie nicht ferner braucht. Man beschäftigt sich mit dem Messias ben Joseph nur so weit, daß man ihn sterben läßt, nachdem man eine andere Weissagung (Ezech. 37) zu Hülfe genommen und dadurch eine mögliche Veranlassung zu seinem Tode aufgefunden hat; nachher kümmert man sich nicht weiter um ihn, wie dieß Gläsener p. 91 richtig bemerkt: Altum nunc est in scriptis Judaeorum de Messia ben Joseph silentium. Postquam enim cum reliquis a Messia ben David et Elia a mortuis excitatus fuerit, nihil de eo ulterius deprehenditur. Nulla ei praerogativa prae reliquis Israelitis in regno Messiae ben David conceditur, nullumque praemium pro clade perpessa imoque ipsa morte pro illis suscepta propositum*). — Wir müssen jetzt noch die Einwürfe berücksichtigen, welche de Wette p. 79 gegen diese Erklärung des Ursprunges dieser Lehre gemacht hat. „Hätte man," sagt er, „diese Fabel nur in der Absicht erdichtet, um den Begriff des Leidens von dem Messias ben David zu entfernen, warum findet sich dann die Lehre von dem Messias ben Joseph auch bei denen, welche ohne Bedenken den Messias ben David leiden und büßen lassen, wie bei dem Verf. des Buches Sohar und den Babylonischen Gemaristen?" Dieser Einwurf trifft nur diejenigen, welche, wie nach dem Vorgange mehrerer Aelteren, Schmidt und Stäudlin, behaupten, man habe die Lehre von dem Messias ben Joseph nur deshalb erfunden, um auf ihn alle Stellen übertragen zu können, welche von dem leidenden und büßenden Messias handeln, nicht aber uns, die wir die Entstehung derselben aus der Schwierigkeit ableiten, welche man darin fand, den Tod des Messias ben David anzunehmen. Diese Behauptung ist allerdings unrichtig. Von Leiden und tiefer Erniedrigung des Messias ben Joseph vor seinem Tode ist nirgends die Rede und eine versöhnende Kraft wird, so viel wir wissen, seinem Tode nur an einer einzigen Stelle bei Eisenmenger I. p. 720 und bei de Wette p. 76 beigelegt. Diese Stelle aber ist entnommen aus dem Buche Schne Luchoth Haberit, einer Schrift des R. Jeschaja Horwitz, gestorben 1610, (vgl. Wolf Bibl. I. p. 703), die wegen ihrer Neuheit nicht in Betracht kommen kann. Dagegen werden in

---

*) Zwar hat Gläsener append. p. 11 diesen Satz widerrufen, indem er zwei Stellen anführt, nach denen der Messias ben Joseph eine Art von Unterkönig in dem Messianischen Reiche seyn wird, aber mit Unrecht, da diese Stellen zwei ganz späten Verff., dem R. Meier Aldabi, und dem Menasse ben Israel angehören und also kaum in Betracht kommen. Gläsener bestätigt auch hier, wie in seiner ganzen Schrift, die Richtigkeit des ihm von Schöttgen l. c. p. 366 gemachten Vorwurfes der Vermengung der Lehre der älteren und neueren Juden.

den älteren Schriften, wie in dem Sohar und Talmud, die Leiden und Büßungen immer dem Messias ben David beigelegt, höchst wahrscheinlich deshalb, weil man die Möglichkeit der Stellvertretung nur in seiner höheren übermenschlichen Natur begründet glaubte. Daß man aber gerade mit dieser höheren übermenschlichen Natur des Messias seinen Tod für unverträglich hielt und dadurch auf die Lehre von einem zweiten Messias niederer Natur hingeführt wurde, zeigt eine Stelle des Sohar, bei Sommer theolog. Sohar. p. 91: „Illo ipso die proveniet Messias, proprietatibus vitalibus, perfectionibus et praerogativis convenientibus instructus. Quae tamen natura non relinquetur sola, sed adjungetur ipsi Messias alter, filius Josephi. — Quia vero iste erit collis inferior, destitutus proprietatibus vitalibus, morietur hic Messias et occisus in statu mortis permanebit ad tempus, donec recolliget iterum vitam hic collis et resurget." „Es läßt sich," sagt de Wette ferner, „bei dieser Annahme nicht erklären, warum der niedere Messias ben Joseph oder ben Ephraim genannt wird, und doch kann ihm dieser Name nicht ohne Ursache beigelegt seyn." Allein man muß hier unterscheiden, was der Lehre von einem zweiten Messias überhaupt und was seinem Namen den Ursprung gegeben hat. Nachdem die Lehre von einem zweiten Messias zu einem anderen Zwecke erfunden worden, suchte man zugleich durch den Namen, den man ihm beilegte, einen Nebenzweck zu erreichen. Man benutzte diese Gelegenheit, den zehn Stämmen eine Ehre zu erzeigen, indem man ihnen wenigstens den niederen Messias zutheilte, während der höhere als Nachkomme David's aus dem Stamme Juda abstammen sollte. Daß diese Erklärung der Entstehung des Namens die richtige sey, geht daraus hervor, daß der niedere Messias abwechselnd ben Joseph und ben Ephraim, und zwar nicht blos in späteren Schriften, sondern schon im Sohar an zahlreichen Stellen (vgl. z. B. Schöttgen l. c. p. 551) genannt, ja sogar an einer Stelle bei Schöttgen p. 360, aus dem Stamme Manasse abgeleitet wird, während der Messias ben David auch den Namen משיח בן יהודה führt. Vgl. Gläsener p. 53.*) Daß der Zweck die zehn Stämme zu ehren, aber nicht (wie Paulus behauptete Comment. z. N. T. I. p. 250) der Hauptzweck war, welcher die Entstehung der Lehre veranlaßte, sondern nur ein Nebenzweck, welcher bei der Wahl des Namens leitete, geht daraus hervor, daß, wie oben gezeigt worden, der Messias ben Joseph nachdem seine Geschichte bis zu seinem Tode fortgeführt und noch seine Auferstehung erwähnt worden, ganz in Vergessenheit herabsinkt.

De Wette will p. 81 nach dem Vorgange von Gläsener die Ent-

---

*) Daß der Messias ben Joseph abwechselnd ben Ephraim genannt wird, zeigt, daß Joseph der Patriarch seyn muß. Dieß genügt gegen die Hypothese von Cölln's bibl. Theol. 1 S. 497, welcher die Entstehung der Lehre von einem Messias ben Joseph aus einem Mißverstande neutest. Aussprüche, daraus ableitet, daß im N. T. Jesus nicht blos der Sohn Davids, sondern auch der Sohn Josephs, Luc. 3, 23. 4, 22 genannt werde.

stehung der Lehre von dem Messias ben Joseph daraus ableiten, daß die Juden durch dieselbe die Sammlung der zehn Stämme aus dem ganzen Erdkreise durch den Messias und die Einführung derselben in das Land Canaan bezeichnen wollten. Allein auch abgesehen von den positiven Gründen, welche für die von uns gegebene Erklärung sprechen, läßt sich doch das Unwahrscheinliche dieser Hypothese leicht einsehen. An keiner der von Gläsener p. 202 sqq. und de Wette p. 81 angeführten Stellen, ausgenommen zwei aus dem Buche Mikveh Israel verfaßt von R. Manasse ben Israel, das theils wegen seines späten Alters, (es erschien zuerst 1650, Wolf Bibl. 1. p. 783), theils wegen seines untraditionellen Inhalts nicht in Betracht kommen kann, wird dem Messias ben Joseph das Geschäft beigelegt, die Israeliten aus den verschiedenen Ländern der Erde zu sammeln und in das heilige Land zu führen; vielmehr sammeln sich die Israeliten, nachdem er aufgestanden ist, aus den verschiedenen Ländern zu ihm. Wie konnte man aber hiedurch zur Erfindung dieser Lehre bewogen werden, da man sie sich ja eben so gut von vorn herein zu dem Messias ben David sammeln lassen konnte, unter dem auch nach der Lehre der Juden die größte Sammlung erst erfolgen soll? Vgl. Gläsener p. 69. Wir sahen schon, daß den Mittelpunkt der ganzen Lehre von dem Messias ben Joseph sein Tod bildet. Folgt man der de Wetteschen Erklärung derselben, so läßt sich nicht einmal überhaupt ein Grund angeben, weshalb man darauf verfiel ihn sterben zu lassen. Daß die Gründe, welche de Wette p. 82 anführt, unzulänglich sind, liegt am Tage: „Weil nur ein Messias herrschen konnte, so erschien es rathsam, daß der andere aus dem Wege geschafft wurde." Hiebei ist nicht bedacht worden, daß ja der Messias ben Joseph mit den übrigen Getödteten von dem Messias ben David und dem Elias auferweckt werden soll. Wäre also die Schwierigkeit eine wirkliche, was sie nicht ist, weil man ja dem Messias ben Joseph in dem Reiche des Messias ben David eine untergeordnete Stellung anweisen konnte, so würde sie durch seinen Tod nicht gehoben worden seyn. „Das Bedürfniß nach Sühnung konnte Gelegenheit geben, diesen Tod zu erdichten." Allein wir sahen schon, daß man dem Tode des Messias ben Joseph keine sühnende Kraft beilegte, vielmehr die Sühnung von den stellvertretenden Leiden des Messias ben David erwartete. „Die Sünde des Jerobeam schien seinen Tod zu fordern." Dieß wird nur aus einer einzigen Stelle aus dem sehr späten und bei den Juden in geringem Ansehen stehenden Buche Jalkut Chadasch (vgl. Wolf Bibl. II. p. 1308) erwiesen. Daß bei den älteren Juden diese Veranlassung nicht statt fand, geht eben daraus hervor, daß sie dem Tode des Messias ben Joseph keine sühnende Kraft beilegen. Die Schuld der Sünde Jerobeam's wurde ja durch das stellvertretende Leiden des Messias ben David mit abgewaschen.

2. Die zweite Hypothese, welche zur Vereinigung der Stellen, die von dem leidenden und derer, welche von dem herrlichen Messias handeln, ausgedacht wurde, ist die Lehre, daß er schon vor seiner Erscheinung auf Erden im Paradiese die Sünden der Menschen durch unsägliche Leiden abgebüßt habe. Diese Vorstellung findet sich besonders im Buche Sohar, kommt aber

auch sonst nicht selten vor. (Vgl. die Stellen bei Eisenmenger II. p. 320. Gläsener p. 28 sqq. Bertholdt christologia §. 25. De Wette p. 65. S. die Hauptst. aus dem Sohar in Th. 2 S. 351.) Wie sollte man auf diese abentheuerliche Meinung verfallen seyn, wenn man die Lehre von dem leidenden und büßenden Messias von den Christen entlehnt hätte, wo das Leiden und die Verherrlichung des Messias in einem so natürlichen Zusammenhange stehen?

3. Zu gleichem Zwecke ersonnen, ist die eben so sehr verbreitete Meinung, daß der Messias schon geboren sey, aber bis zur Zeit seiner Offenbarung die Sünden des Volkes Israel abbüße, eine Meinung, deren Alter daraus hervorgeht, daß sie sich schon in dem Gespräche mit dem Juden Tryphon findet. Das Vorhandenseyn dieser beiden verschiedenartigen Hypothesen zeigt recht deutlich, wie wenig man sich mit dem leidenden und büßenden Messias zu helfen wußte. Daß die letztere nur der Verlegenheit ihren Ursprung verdankt, in der man sich hinsichtlich des leidenden Messias befand, geht daraus hervor, daß die Geburt des Messias, so oft sie vorkommt, mit seinen Leiden und Büßungen in Verbindung gesetzt wird. Vgl. die St. bei Gläsener p. 22 ff. Corrodi 1, p. 284 f. De Wette p. 66. Zwar behauptet de Wette p. 63, die Meinung, daß der Messias schon geboren sey, gründe sich auf gewisse Berechnungen, nach denen der Messias schon gekommen seyn müsse. Allein es ist unter allen dafür angeführten, sämmtlich aus Gläsener p. 15 ff., der sie zu einem anderen Zweck anführt, entlehnten Stellen auch nicht eine einzige beweisende, oder überhaupt dahin gehörende. Es wird an diesen Stellen nicht davon geredet, warum der Messias schon geboren seyn müsse, sondern warum er noch nicht erscheine. Die Ursache wird in den Mangel der Buße und der guten Werke bei den Israeliten gesetzt, und durch diese Ausflucht half man sich bei jeder fehlschlagenden Berechnung, und hatte also nicht nöthig zu diesem Zwecke die Behauptung aufzustellen, daß der Messias schon geboren sey, wie wir denn auch nirgends diese Ausflucht finden. — Für die angegebene Erklärung der Entstehung der Meinung von der Geburt des Messias, spricht auch die Zeitbestimmung derselben. Man behauptet mit ziemlicher Uebereinstimmung, daß dieselbe zur Zeit der Eroberung der Stadt und zwar an dem Tage der Verwüstung des Tempels erfolgt sey. Vgl. die Stellen bei Gläsener p. 25. Mit der Zerstörung des Tempels nämlich hörte die Möglichkeit des Opfercultus auf, und indem man mit Schmerzen das bisherige Mittel der Versöhnung mit Gott vermißte, versetzte man, um ein anderes zu gewinnen, die Geburt des Messias, die man, um eine Zeit für seine Leiden zu erhalten, annehmen zu müssen glaubte, gerade in die Zeit des Aufhörens des ersteren und ließ mit ihr seine Leiden und Büßungen ihren Anfang nehmen.

So haben wir also das Resultat gewonnen, daß die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias bei den Juden von jeher vorhanden war und daß sie nicht etwa durch christlichen Einfluß hervorgerufen wurde, sondern sich aus dem A. T. entwickelte. So viel jedoch kann zugegeben werden, daß diese Lehre allerdings in den Zeiten nach Christo bei den Juden eine größere

See Wünsche Die Leiden d. Messias. 1870 p 65 & Justin Dial. c. Trypho c. 90 for the two most ancient testimonies to suffering Messiah from Jewish sources [illegible]

Verbreitung und eine bereitwilligere Aufnahme gefunden hat. Dieß mag zum Theil vielleicht dadurch bewirkt worden seyn, daß durch das Hervorheben der Lehre von dem leidenden Messias bei den Christen auch bei den Juden die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt ihrer Lehre von dem Messias hingelenkt wurde. Allein weit mehr ist gewiß die Ursache darin zu suchen, daß das Bedürfniß nach Versöhnung, nachdem ihm durch die Zerstörung des Tempels seine Scheinbefriedigung genommen war, sich nun um so mehr auf den Messias richtete. Dies geht hervor aus einer Stelle des Sohar bei Sommer theol. p. 94: „Da die Israeliten in dem heiligen Lande waren, schafften sie durch die heiligen Handlungen und die Opfer alle jene Krankheiten und Strafen weg; nun aber (da der Levitische Cultus aufgehört hat) muß der Messias sie von den Menschen wegnehmen," eine Stelle aus der de Wette p. 66 zu vorschnell erweisen will, daß die Lehre von dem leidenden und büßenden Messias überhaupt erst mit Zerstörung des Tempels entstanden sey. Folgt denn etwa daraus, daß die Späteren das Entschwundene so hoch anschlagen, daß auch die Gleichzeitigen dieß thaten? Nimmer konnte der Opfercultus auch zur Zeit seines Bestehens das Bedürfniß der Erlösung bei tieferen Gemüthern befriedigen, und daß diese die ihnen im A. T. verheißene höhere Befriedigung mit Begierde erwarteten, haben wir schon gesehen.

V. Zur Geschichte der Auslegung der Messianischen Weissagungen.

Schon früh wurde die Behandlung der Messianischen Weissagungen von Interesse geleitet. Den richtigen Grundsatz, daß Christus der Mittelpunct des ganzen A. T. und namentlich der Prophetie sey (Origenes zu Matth. Th. 3 der Werke S. 272), falsch anwendend, suchte man vielfach da, wo Context und Sprachgebrauch entschieden dagegen waren, directe Beziehungen auf ihn aufzufinden, entweder durch buchstäbliche oder durch allegorische Erklärung; bei der Beweisführung aus dem N. T. folgte man vielfach dem ersten Augenschein und verkannte, daß die Behandlung des A. T. dort eine gar feine und geistreiche ist; man sprach offen die Ueberzeugung aus, es sey besser, Christum zehnmal zu suchen, wo er nicht zu finden, als ihn einmal nicht zu suchen, wo er zu finden; an den Stellen, welche man mit Recht Messia-

nisch erklärte, erlaubte man sich oft gezwungene Deutungen um die Beziehungen auf Christum recht individuell, oder die Gründe gegen die Nichtmessianischen Ausleger recht zahlreich zu machen. Man ließ ferner die historische Erklärung nicht zu ihrem Rechte kommen. Man unterließ es, den geschichtlichen Ausgangspunct der Messianischen Verkündigungen gründlich zu untersuchen. Diese Erklärungsweise war in dem Zeitalter der Kirchenväter die herrschende. Auch in den Kirchen der Reformation gewann sie bald die Oberhand, in der Reformirten nicht minder wie in der Lutherischen, obgleich Calvin versucht hatte, einen neuen Weg anzubahnen und mehrfach sogar auf der andern Seite zu weit gegangen war*), auch da die direct Messianische Beziehung geläugnet hatte,

*) Daß Calvin nur durch seine Abneigung gegen gezwungene Erklärung geleitet wurde, nicht durch rationalistisches Gelüste, gibt sich überall zu erkennen. Er sagt z. B., nachdem er der Erklärung derer gedacht hat, welche unter dem Weibessamen in Gen. 3, 15 Christum verstehen: Eorum sententiam libenter meo suffragio approbarem, nisi quod verbum seminis nimis violenter ab illis torqueri video. Quis enim concedet, nomen collectivum de uno tantum homine accipi? Gegen diejenigen, welche den Ausspruch des Jeremias in C. 31, 22 (Th. 2 S. 474): das Weib wird den Mann umgeben, auf die Geburt Christi durch Maria beziehen, bemerkt er; merito hoc ridetur a Judaeis. Ferner zu Jes. 63: Hoc caput violenter torserunt Christiani, quasi ad Christum haec pertinerent: cum propheta simpliciter de ipso deo pronuntiet: atque finxerunt hic rubicundum Christum, quod sanguine proprio madidus esset, quem in cruce fuderit. Gegen die persönlich Messianische Deutung von Hag. 2, 7 macht er geltend: Quia statim subjungitur: meum argentum et meum aurum, ideo simplicior erit sensus, venturas gentes et quidem instructas omnibus divitiis, ut se et sua omnia offerant Deo in sacrificium. Die Schrift von Aug. Hunnius: Calvinus judaizans, Wittenb. 1595 wird man in der Hauptsache als eine ungerechte betrachten müssen. In den meisten Fällen, in denen Calvin von der gangbaren Auslegung abweicht, ist er im Rechte, und wo er zu weit geht, da trifft die Schuld weniger ihn als die orthodoxe dogmatische Befangenheit, die durch ihre Aufhäufung willkührlicher Erklärungen ein begründetes Mißtrauen in ihm hervorgerufen hatte. Es ist unmöglich, gleich überall das Richtige zu treffen, wenn durch solche Verirrungen eine durchgreifende Revision und Reformation nothwendig gemacht wurde.

wo sie auf sicheren Gründen beruht. Darin aber haben die Lutherischen und Reformirten Theologen einen Vorzug vor den Kirchenvätern, daß sie der Allegorischen Interpretation ganz entsagen oder wenigstens sie in engere Gränzen einschließen und daß sie überhaupt eine größere Scheu vor der Willkühr tragen, überall sich wenigstens die Aufgabe gründlicher Beweisführung stellen.

Unter den Werken, welche die Ergebnisse der kirchlichen Theologie auf diesem Gebiete concentrirt mittheilen, ist das bedeutendste der Nucleus prophetiae von Anton Hulsius, Leiden 1683. 4, worin man die Jüdischen Erklärungen fleißig gesammelt und scharfsinnig widerlegt findet. Viel weniger gewähren des Coccejaners Abr. Gulich beide Werke theologia prophetica, Amsterd. 1675. 4. 2. Ausg. 1690. 4. und des Nicol. Gürtler systema theologia proph. Amsterd. 1702, 2. Ausg. Ff. 1724. Oporin, Prof. in Göttingen, in der Schrift: die Kette der in den Büchern des A. T. befindlichen Vorherverkündigungen von dem Heilande, Gött. 1745, hat sich den Zweck gesetzt, den Zusammenhang aller anderen Mess. Weiss. mit den vier „feierlichen Verheißungen“ Gen. 3, 15. Gen. 12. Deut. 18 u. 2 Sam. 7 und die stete Beziehung der späteren auf die früheren nachzuweisen.

Es läßt sich schon von vornherein nicht erwarten, daß diese Erklärungsweise ohne Opposition geblieben seyn wird: auch war es natürlich, daß dieselbe, wie ein Gegensatz den anderen hervorruft, ebenfalls nicht ohne Uebertreibung sich geltend machte. In der alten Kirche suchte zuerst Eusebius von Emesa die auf den Messias bezogenen Stellen zu sichten und zu unterscheiden, was nur durch allegorische und was durch eigentliche Auslegung von ihm erklärt werden könnte. (Hieronymus catal. script. eccles. c. 119.) In seine Fußstapfen hat Diodorus von Tarsus, der viele Weissagungen, die von Anderen ausschließlich von Christo erklärt wurden, nur im höheren Sinne auf ihn bezog, und be-

hauptete, es gebe nur wenige, die auf Christum direct, *μόνον καὶ κυρίως, κατὰ ῥητὸν* und *καθ' ἱστορίαν* gingen. Noch weiter ging der Schüler des Diodorus, Theodorus von Mopsveste, welcher gegen die der Auslegungsweise des Origenes folgenden ein besonderes Buch schrieb; seine Erklärungsweise wurde für ketzerisch erklärt und verdammt; sie fand daher nur wenige Anhänger, welche so weit gingen, wie er. Unter ihnen ist Cosmas Indicopleustes zu nennen, der selbst die deutlichsten Messianischen Weissagungen, wie Sach. 9, 9. 10, welche Stelle er zunächst auf Serubabel bezog, ihres Gehaltes entleerte. Einen Mittelweg, welcher das Wahre aus beiden Richtungen vereinigen sollte, suchten Theodoret und Chrysostomus einzuschlagen*). Alle seine Vorgänger in der älteren Kirche überbot bei weitem Grotius. Es ist nicht ganz ehrlich gesprochen, wenn er in der Vorrede zum A. T. sagt, er habe „einige Stellen", locos nonnullos, die gewöhnlich von Christo erklärt werden, auf Begebenheiten bezogen, die den Propheten näher lagen. Denn er findet kaum an 6 oder 7 Stellen, namentlich Gen. 49, 10. Dan. 9, 24. Hag. 2, 7. 8. Mal. 3, 1 directe und eigentliche Beziehungen auf Christum; keine einzige Stelle des Jesaias wird von ihm eigentlich Messianisch erklärt. Den Gegensatz, in den er auf diese Weise mit dem N. T. gerieth, suchte er durch die Annahme zu verdecken, daß viele Aussprüche, die sich zunächst und eigentlich auf nähere Personen und Begebenheiten beziehen, im höheren Sinne auf die Zeiten des N. B. gehen, eine Annahme, die bei ihm sich vielfach als bloße Aushülfe zu erkennen gibt, und durch welche der Autorität des N. T. keinesweges Genüge gethan wird. Wenn z. B. Ps. 110 nicht direct Messianisch gedeutet wird, so

*) Vgl. die weitere Ausführung bei Ernesti in der gelehrten narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum in Ecclesia Christiana in d. opusc. p. 495 sqq.

erscheint die ganze Beweisführung des Herrn in Matth. 22 als eine unbegründete. Aehnlich wie Grotius erklärten auch Hammond, Clericus, besonders in seiner früheren Periode, Limborch und die Socinianer, welche theilweise Grotius schon vorangegangen waren*). Diese Erklärungsweise ist offenbar nicht allein durch den Einfluß des Gegensatzes hervorgerufen worden, etwa wie allein durch ihn Calvin mehrfach bestimmt wurde, von der gangbarsten Erklärung auch da abzuweichen, wo sie auf gutem Grunde beruhte. Daneben haben noch andere Ursachen mitgewirkt. Ein Hauptgrund war lebhafter Drang nach geschichtlicher Auffassung, verbunden mit Mangel an Kenntniß der prophetischen Anschauung. Man konnte sich nicht darin finden, daß die Aussichten auf das Messianische Heil bei den Propheten vielfach so unmittelbar an dasjenige gränzen, was sich unverkennbar auf die Gegenwart und die nächste Zukunft bezieht. Grotius selbst bemerkt, daß durch diesen Grund vorzugsweise seine Erklärungsart hervorgerufen worden: feci autem hoc, quod viderem male cohaerere verborum rerumque apud prophetas seriem, quae caeteroquin pulcherrima est. Sein nüchterner prosaischer Sinn machte ihn wenig geeignet zum Verständniß von Anschauungen, die über das Gebiet des Ordinären weit hinausgehen. Ferner, so wie die Liebe zu Christo und der feste Glaube an ihn die Anhänger der entgegengesetzten Erklärungsweise zu manchen gezwungenen Auslegungen veranlaßt hatte, so läßt sich bei dieser Richtung der Mangel an Liebe und Glaubensfestigkeit als mitbestimmende Ursache nicht verkennen. Diejenigen, welche die deutlichsten Stellen des A. T. lieber auf jedes andere Subject als auf ihren Herrn und Heiland beziehen, zeigen sich auch beim N. T. einer verwässernden und verflachenden, einer ausleerenden

---

*) Vgl. das Specielle bei Reuß, opusc. theol. 2 S. 118 ff.

und geistlosen Erklärung zugethan und man thut gewiß nicht Unrecht, wenn man beides aus derselben Quelle ableitet.

Der ehrwürdige Leipziger Theologe Chr. Aug. Crusius suchte in den hypomnemata ad theologiam propheticam, 3 Bde. Leipz. 1764 ff. beide Abwege zu vermeiden. Obgleich er in der Hauptsache auf Seiten der kirchlichen Theologie gegen Grotius und seine Genossen steht, so erklärt er sich doch gegen die praecipitantia de Christo interpretandi quae et quatenus de isto non agunt, quo fit, ut suspecta etiam reddantur, quae de illo recte intelliguntur*). Es finden sich in diesem Werke in einzelnen allgemeinen Ausführungen treffliche Lichtblicke vor**). Es bietet namentlich in Bezug auf das Wesen der prophetischen Anschauung mehrfach die Ansätze zu neuen richtigen Erkenntnissen

*) Th. 1 S. 113.

**) So findet sich z. B. bei ihm ganz das Richtige in Bestimmung des Begriffes Israels, den jetzt so manche wieder in Judaistischer Weise verkehren: obgleich er mit vollem Rechte die Unterscheidung zwischen dem leiblichen und dem geistlichen Israel verwirft, so findet er doch in der gesammten Christlichen Kirche die legitime Fortsetzung Israels, nach dem Vorgange des Apostels Paulus, der in Gal. 6, 16 die gesammte Christliche Kirche als den Israel Gottes bezeichnet, und in Phil. 3, 3 von allen wahren Gliedern der Christlichen Kirche, den äußerlich Beschnittenen und den Unbeschnittenen, sagt: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή. Crusius sagt Th. 1 S. 173: Omnes veri Christiani accensentur Israeli, non tamen eo modo ac si Israel vetus, proprie dictus, typus sit Israelis spiritualis, improprie dicti. Vetus Dei Israel etiam, antequam Christus venit, proselytas sinu suo excipere potuit, qui deinde partem gentis faciebant. Multo magis vi foederis et promissionis, postquam Christus venit, cujus fide verus Israel etiam antea coram deo censebatur, et a maculis gentis (Deut. 33, 5) discernebatur, gentibus quam plurimis secum coalescentibus jamjam amplificatus est, et postremum omnem omnino terram possidendam accipiet. Totum hoc ecclesiae corpus, cujus basis fuit pars fidelis Israelitarum secundum carnem, aliquando reliquias posterorum partis degeneris itidem in sinum suum recipiet. Man vgl. damit unsere Ausführungen Th. 1 S. 244 ff. Th. 3, 474 ff., dann zu Apoc. 7, 4 und C. 11 Th. 1 S. 538.

bar*). Dabei aber wird sich doch nicht verkennen lassen, daß Delitzsch**) die Bedeutung des Mannes und seines Werkes bedeutend überschätzt hat. Wer durch D. zu dem Werke hingeführt worden, wird sich gar sehr enttäuscht finden. Die Leistungen von Crusius für das A. T. können nicht entfernt mit demjenigen verglichen werden, was Bengel (der im A. T. nur geringe Studien und Einsichten besaß und dessen von Delitzsch gerühmte Verdienste auch um das A. T., die Einführung des Chiliasmus u. s. w. sehr zweifelhafter Natur sind) für die Erklärung des N. T. geleistet hat. Grade was Bengel so auszeichnet, der Geist der Hingabe an die Schrift, der mikroskopischen Beobachtung, geht Crusius gar sehr ab. Er hat sich in ein philosophisches System eingesponnen und tritt mit diesem an die Schrift heran. Seine Verdienste beschränken sich auf das Gebiet allgemeiner Gesichtspuncte. Wo er in die Details der Exegese eingeht, wird er ungenießbar. Für geschichtliche Auffassung hat er gar wenig Sinn. Man kann z. B. den ganzen langen Abschnitt über Bileam durchlesen, ohne eine einzige die Sache wirklich fördernde Bemerkung zu finden.

Man hatte bisher, einig in der Ueberzeugung, daß das A. T. überhaupt wahrhaft göttliche Offenbarung und speciell durch den Geist Christi gewirkte Vorherverkündigungen Christi enthalte, eigentlich nur über das Einzelne gestritten. Eine totale die Grundanschauung betreffende Verschiedenheit gelangte erst seit dem letz-

---

*) Z. B. Th. 1 S. 621: Res, quas Prophetae praedicunt, plerumque sistuntur complexe, ita ut in universo ambitu summatim spectentur, vel κατὰ τὸ ἀποτέλεσμα, h. e. secundum id, quod res erit, ubi ad fastigium suum pertigerit, non item adduntur partes singulae, nec successiva graduum consecutio, aut periodorum temporis distinctio, etiam ubi de remotis, vel per tempora longe dissita divisis dicitur.

**) Die bibl. prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius u. s. w. Leipz. 45.

ten Viertel des vorigen Jahrhunderts mehr und mehr zur Herrschaft. Von der dogmatischen Voraussetzung aus, daß die Natur ein selbstständiges, in sich abgeschlossenes Ganze bilde, auf welches Gott weder innerlich durch Eingebung, noch äußerlich durch Wunder einwirken wolle und könne, mußte man in ein ganz neues Verhältniß zu den Messianischen Weissagungen treten. Das eigentliche Wesen derselben wurde zerstört. Chr. F. Ammon, der erste, der von diesem Standpuncte aus eine umfassendere Behandlung des Gegenstandes gab, bezeichnet in seinem „Entwurf einer Christologie des A. T." Erl. 94 den Zweck seiner Schrift also: „Sie sucht die Behauptung zu begründen, daß die Vorsicht zwar durch die ganze Geschichte der Jüdischen Geistescultur und selbst durch die patriotischen Wünsche der Propheten unverkennbar auf die Erscheinung Jesu vorbereitet habe; daß aber ein fester und bestimmter Hinblick der hebräischen Seher auf den göttlichen Stifter unserer Religion, auf seine Person und Schicksale aus ihren Orakeln unerweislich bleibe."*) Man sieht, die Einwirkung des Rationalismus ist auch auf diesem Gebiete eine unbedingt zerstörende, allen Zusammenhang mit der christlichen Kirche aller Zeiten vernichtende.

Die Grundzüge der rationalistischen Ansicht sind folgende. Die Messianische Hoffnung ist nichts weiter als eine patriotische Phantasie der sogenannten Propheten, welche insgesammt der Vorwurf trifft, den Jeremias gegen die falschen Propheten erhebt, daß sie, „aus ihrem Herzen" weissagten. Sie ist auf rein natürlichem Wege, ohne unmittelbare göttliche Einwirkung entstanden. Die Nation war unter David und Salomo auf den höchsten

---

*) Wenn Consequenz an sich und unter allen Umständen eine Ehre wäre, so würde diese Ehre hier Ammon zuerkannt werden müssen. Er spricht sich in seiner ein Menschenalter später erschienenen „Weltreligion", in der er seine Lebensstellung mit Einem Worte bezeichnet hat, noch grade so aus.

Gipfel der Macht und des Wohlstandes gelangt; schon bald nachher sank sie wieder herab; durch den Abfall der zehn Stämme wurde die Kraft des Volkes zuerst gebrochen; die Invasionen der Assyrer und später der Chaldäer brachten es seinem Untergange nahe. Hand in Hand mit dem äußeren ging der innere Verfall. Götzendienst und Sittenlosigkeit nahmen immer mehr überhand. Was war nun wohl natürlicher, als daß die Propheten, sich über die Gegenwart erhebend, von der Zukunft die Rückkehr der Davidischen und Salomonischen Zeiten erwarteten und diese Hoffnung an einen großen zukünftigen Nachkommen Davids knüpften, unter dessen gerechter Regierung das Volk ebenso glücklich als gottergeben seyn und seine ungerechten Bedränger besiegen sollte?*)

Mit der Begründung dieser bis dahin in der christlichen Kirche unerhörten Ansicht hat sich der Rationalismus, der nichts anders ist, als keimender Atheismus, dessen ganze Tendenz dahin geht, Gott von den irdischen Dingen auszuschließen, womit der Weg zur Läugnung seines Daseyns gebahnt wird, gar wenig Mühe gemacht. Er war sich der Sympathieen seiner Zeitgenossen bewußt. Doch wollen wir das hier und da Vorgebrachte aus seiner Zerstreuung auffammeln und einer Beleuchtung unterwerfen. 1. „Der menschliche Ursprung der Messiasidee geht

*) Man vgl. de Wette bibl. Dogm. §. 138: „David war der erste, welcher die getheilte zerrüttete Nation vereinigte und zu Wohlstand und Macht erhob; mit der Theilung des Reiches war dieses goldne Zeitalter schon zu Ende. Natürlich, daß man die Hoffnung der Rückkehr desselben an das Davidische Haus knüpfte und aus demselben einen Helden, seinem Urahn ähnlich erwartete. In der Periode vor David mag man die allen Menschen gemeine Hoffnung des Besserwerdens wohl auch genährt haben, aber die Hoffnung des Messias konnte erst nach David entstehen, da unter diesem Könige die Nation gleichsam erst zur Besinnung gekommen und die Vortheile des theokratischen Königthums kennen gelernt hatte. Hieraus folgt von selbst, daß diese Hoffnung Judäischen Ursprunges ist."

daraus hervor, daß dieselbe wandelbar gewesen, so wie das Schicksal des Volkes wandelbar war. Nun ist es ja aber unmöglich, daß sich das wandelbare Bild verschiedner Zeiten an einem unwandelbaren Subjecte zu einer gewissen Zeit durchaus realisiren sollte."*) Wir antworten: die Messianische Verkündung ist nur insofern wandelbar, als in ihr immer diejenigen Seiten hervorgehoben werden, welche unter gegebenen Verhältnissen zur Erbauung des Volkes Gottes dienen konnten, nach der Weise der ganzen heiligen Schrift, deren eindringende Wirkung dadurch bedingt ist, daß sie nicht lehrt, wie ein dogmatisches Compendium, sondern in lebendiger Beziehung auf die Bedürfnisse der Gegenwart. Nur dann würde dieser Grund beweisend seyn, wenn sich wirkliche Widersprüche finden. Solche hat aber Niemand nachzuweisen vermocht. Der scheinbare Widerspruch z. B., welcher zwischen den Verkündungen des leidenden Christus und des Christus in Herrlichkeit statt findet, wird dadurch gelöst, daß in der Stelle, welche den Mittelpunct aller Verkündungen des leidenden Christus bildet, Jes. 53, das Leiden nur als Durchgangspunct für die Verherrlichung und als ihre nothwendige Bedingung erscheint. Das aber entscheidet gegen den „menschlichen Ursprung der Messiasidee," daß trotz aller Wandelbarkeit der Verkündung doch alle zerstreuten Züge derselben sich zu einem widerspruchslosen, harmonischen Lebensbilde vereinigen, und daß dieß Lebensbild genau mit der historischen Erscheinung Christi übereinstimmt. Es erklärt sich dieß nur daraus, daß hinter den menschlichen Organen eine göttliche Causalität verborgen ist, welche das Auseinandergehen des Mannigfaltigen in Widerspruch und Unzusammenhang verhütete und im Laufe der Jahrhunderte stets neue Züge hinzufügend, so wie das Bedürfniß der Kirche dazu auf-

*) Ziegler in Henke's Magazin 1, 1 S. 83.

forderte, dieß Lebensbild gestaltete. 2. Es finde sich, wird behauptet, „auch nicht Eine bestimmte und unumwundene Vorherverkündung Jesu von Nazareth als des einzigen Beglückers der Juden und Heiden" überall treten uns nur „dichterische, unbestimmte, vieldeutige Schilderungen der Zukunft" entgegen.*) Es ist aber die allgemeine Weise Gottes in der Schrift soviel Klarheit zu geben, daß der Glaube, dem allein die heil. Schrift bestimmt ist, sich orientiren und soviel Dunkelheit, daß der Unglaube sich verirren kann, wie ja auch in der Natur Gott sich nicht blos offenbart, sondern auch sich verbirgt, damit er nur von den Suchenden gefunden werde. Stellen wie Jes. 53 und überhaupt, im Zusammenhange mit diesen Mittelpuncten betrachtet, alle Mess. Verkündungen sind dem Wesen nach völlig bestimmt und unumwunden, nicht dichterisch, nicht vieldeutig, aber es ist durch die dem gemeinen Bewußtseyn unzugängliche Form dafür gesorgt, daß das Wort des Herrn: *ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις* auch hier seine Anwendung findet. Es sollen eben nicht alle die Schrift verstehen. Der Apostel redet von solchen, welche dazu gesetzt sind oder von Gott verordnet die Schrift nicht zu verstehen (1 Petr. 2, 8) und wenn es überhaupt solche gibt, so müssen es vor allem die Männer der Weltreligion seyn, die Psychiker, welche keinen Geist haben. 3. Die Messianischen Weissagungen seyen „rein politischen Inhaltes, tragen einen national-jüdischen und selbstsüchtigen Character."**) So müßten sie allerdings beschaffen seyn, wenn sie menschlichen Ursprunges wären. Daß sie nicht so beschaffen sind, daraus werden wir später den Beweis ihres göttlichen Ursprunges führen. Freilich, wenn man den Wunsch hat, daß sie so beschaffen

---

*) v. Ammon, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion 1 S. 189 ff.
**) v. Ammon a. a. O.

seyn mögen, so ist auch dafür gesorgt, daß man in dem Buchstaben dieser Weissagungen Manches finden kann, was scheinbar zum Beweise dient. Wer aber durch den Geist Christi befähigt wird auszulegen, was der Geist Christi vorherverkündet hat, der erkennt überall den geistlichen Hintergrund, der wird befähigt zu scheiden zwischen dem Gedanken und seiner Hülle und Einkleidung. Wie nöthig diese Scheidung ist, das zeigt in einem Beispiele Jes. 19, 19, wonach in der Zeit des Messias ein Altar des Herrn inmitten des Landes Aegypten errichtet wird, (vgl. Th. 1 S. 165—6) verglichen mit Jes. 2, 2 ff. 66, 23, wonach in der Messianischen Zeit die Heiden nach Jerusalem ziehen. 4. Es soll manches vorkommen, was gar nicht in der Zeit des N. T. erfüllt worden ist. Was man aber hier anführt, beruht zum Theil auf falscher Auslegung. So z. B. wenn behauptet wird, bei Ezechiel verheiße Jehova statt eines Davidischen Sprößlinges seinen Knecht David selbst dem wiederhergestellten Volke als König*) — der Messias ist nach Ez. 17, 22 ein zartes Reis von dem Wipfel einer hohen Ceder, ein Sproß und Abkömmling des Davidischen Stammes, nicht David selbst —, oder wenn man den alten Irrthum erneuert, Maleachi verkünde in C. 3, 23 die leibhaftige Wiederkehr des alten Elias als Vorläufers des Messias, „wahrscheinlich auf dem Wege der Seelenwanderung"**), von der das ganze A. T. nichts weiß. Anderes beruht auf der Blindheit des Rationalismus in Bezug auf das wahre Wesen Christi. So z. B. wenn gesagt wurde: der Messias wird als König dargestellt, welche Aussicht Christus nicht realisirt hat; er sollte ewig herrschen auf Erden, Christus verließ dieselbe nach kurzer Wirksamkeit, so zeugt das von schmählicher Verkennung desjenigen, der sich selbst für einen König erklärt, Joh. 18, 37, den Inhaber

*) D. Strauß, Glaubenslehre 1 S. 80, vgl. dagegen Th. 2 S. 571.
**) Strauß u. v. Ammon a. a. O.

einer *βασιλεία*, die um so mehr weltbeherrschend ist, da sie nicht aus der Welt ihren Ursprung hat, sondern unmittelbar aus dem Himmel, V. 36, den Sohn des himmlischen Königes, Matth. 22, 2, vgl. 21, 37, und der vor seinem Scheiden von der Erde feierlich erklärt, daß ihm alle Gewalt gegeben sey im Himmel und auf Erden und daß er bei den Seinen bleiben werde alle Tage bis ans Ende der Welt. 5. Daraus, behaupteten Ammon und Baumgarten Crusius, daß Christus in Luc. 7, 28 und Matth. 11, 11, sage, Johannes der Täufer, obgleich der größte Prophet unter dem A. B. sey doch geringer als das geringste Mitglied des neuen Gottesreiches (nach der richtigen Erklärung: er stehe nur auf gleicher Stufe mit den Kleinen unter dem N. B., Th. 3 S. 666) folge, daß man sich von der göttlichen Erleuchtung der Propheten nicht eben hohe Vorstellungen machen dürfe. Jener Ausspruch des Herrn bezieht sich aber nur auf die gewöhnlichen Gaben des heiligen Geistes, die Johannes zu Theil geworden und auf seinen Gnadenstand, wie die Umstände zeigen, unter denen er gethan wird, sein Zusammenhang mit dem *μακάριος ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*: es galt der Thatsache ihr Auffallendes zu benehmen, daß Johannes in dem Glauben an Christum wankend geworden war. In Bezug auf den persönlichen Gnadenstand nahm Johannes nur eine mit dem Maaße des N. B. gemessne niedere Stellung ein, weil er nicht in nahe Verbindung mit Christo getreten war, und noch mehr, weil er die Gaben nicht besaß, deren Ertheilung durch Christi Versöhnungstod bedingt war, Joh. 7, 39. Je unvollkommner aber unter dem A. B. die ordentlichen Gaben waren, desto nothwendiger war die Ertheilung der außerordentlichen an die Knechte und Organe Gottes und desto wunderbarer mußten sie sich gestalten. Christus vindicirt in derselben Stelle dem Johannes die Würde eines Propheten im vollen Sinne und weist zugleich hin auf die ächt prophetische Würde des Maleachi, der im Geiste von diesem

Vorläufer des Herrn geredet hatte: οὗτός ἐστι περὶ οὗ γέγραπται: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. Wollte der Herr hier den Propheten die göttliche Erleuchtung absprechen, so würde er in Widerspruch treten mit der Stellung, welche das N. T. sonst überall den Propheten zuweist*). 6. Auf exegetischem Unvermögen beruht die Behauptung von L. Bauer**): „Die Hoffnung der Propheten ist nicht erfüllt worden. Ihr Staat erreichte nach dem Exil nie diesen hohen Gipfel des Glückes, und statt, daß dieses religiös politische Reich mit allem seinem Cultus ewig dauern sollte, hat es nun schon länger als vor 1700 Jahren sein Ende genommen." Wir haben bereits anderweitig nachgewiesen, daß die legitime Fortsetzung Israels die Kirche Christi ist, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen und nicht überwältigt haben und der durch alle Zeiten ein energischer und erfolgreicher Trieb einwohnt nach Ausdehnung bis zu den Enden der Erde. Die Zerstörung Jerusalems war nicht eine Niederlage, sondern ein Sieg Israels, Luc. 21, 28. 31. Die Propheten sind soweit entfernt der Masse der Juden von der Erscheinung des Messias Heil zu versprechen, daß sie vielmehr ihre Verwerfung und die Zerstörung der Stadt ausdrücklich damit verbunden setzen, wie ebenso auch die völlige Aufhebung ihres Cultus.

So zeigt sich also, daß die rationalistische Ansicht von allen haltbaren Gründen entblößt ist. Dagegen aber wird sie von folgenden Gegengründen getroffen.

---

*) Crusius theol. proph. 1 S. 5: Scriptura fidem superstrui vult prophetis, quod docet praxis Christi nec non piorum hominum tempore Christi, v. g. Zachariae, Luc. 1, 70, Mariae, Luc. 1, 54, et omnium apostolorum, ut et diserta effata, Joh. 5, 39. 2 Tim. 3, 15. 1 Petr. 1, 12. 13.

**) Theologie des A. T. Leipz. 1796 S. 404.

1. Die ganze Ansicht vom Prophetenthum, welche dieser Hypothese zu Grunde liegt, ist eine falsche, dem A. T. selbst und den Zeugnissen Christi und der Apostel widersprechende. Schon Herder (Briefe S. 234) bemerkt, daß man die Propheten nicht, wie es nach dieser Hypothese geschieht, für Träumer und Schwärmer erklären dürfe, ohne zugleich die Geschichte des Jüdischen Volkes, die Haushaltung, die Gott mit ihm hatte, kurz, seine ganze Existenz in und mit dem A. T. als Traum aufzugeben oder als Betrug zu verdammen. Das Prophetenthum gehört nothwendig in das Ganze der Oeconomie des A. T. Der Gründer derselben hat ihm dort seine Stelle angewiesen. Gott erklärt durch ihn in Deut. 18, Er wolle Propheten erwecken, Er wolle eine Worte in ihren Mund geben, sie sollen reden alles, was Er ihnen gebieten werde, wer ihre Worte nicht höre, die sie in seinem Namen reden werde, von dem wolle Er es fordern. So sprechen also gegen die Hypothese alle die Gründe, welche überhaupt den göttlichen Ursprung und die göttliche Leitung der Oeconomie des A. B. bekunden. — Ferner, diese Hypothese fällt mit der Nachweisung jeder einzelnen erfüllten speciellen Weissagung der Propheten, außer den Messianischen. Denn hat sich Gott in anderen Fällen zu ihnen als zu seinen Gesandten bekannt, so dürfen wir auch die Messiasidee nicht für ein Erzeugniß ihrer Willkür halten. Wer sich also zu dieser Hypothese bekennt, muß zugleich alle den gewaltsamen Operationen beipflichten, wodurch der Rationalismus die merkwürdige Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung zu verdecken gesucht hat. Eine einzige Weissagung wie die des Jeremias von den 70 Jahren der Chaldäischen Dienstbarkeit, oder von dem Sturze Babels (C. 50. 51) oder wie Sach. 9, 1—8 reicht schon hin, um das Unbegründete dieser Ansicht vom Prophetenthum und also auch das Unbegründete dieser Hypothese darzuthun. Ueberhaupt spricht gegen dieselbe Alles, wodurch die Propheten ihre göttliche Sendung be-

stätigten, die Zuversicht z. B. mit der sich Jesaias in C. 7 erbietet, Ahas ein Zeichen aus der Höhe oder aus der Tiefe zu geben, und das von ihm nach C. 38 Hiskias wirklich gewährte Zeichen. Ferner, die Propheten selbst sind aufs festeste davon überzeugt, daß sie nicht aus eigner Willkür, sondern durch den inneren Trieb des heiligen Geistes reden — vgl. außer dem beständig wiederholten: so spricht der Herr, z. B. Am. 3, 7: „der Herr thut nichts, er offenbare denn sein Geheimniß den Propheten seinen Knechten," V. 8, Jer. 1, 9. 10. 20, 7 ff., dann die ganze in Th. 2 S. 204 f. besprochene Reihe von Aussprüchen des Jesaias, und in dieser Ueberzeugung erdulden sie willig alle Leiden, welche ihre Weissagungen über sie herbeiführen. Welche unüberwindliche Energie diese Ueberzeugung besaß, das kann man an dem Beispiele des Jeremias sehen, dann auch an dem des älteren Micha in 1 Kön. 22. Aus dem eignen Herzen und auf eigne Hand zu weissagen, das betrachten die Propheten als ein untrügliches Kennzeichen des falschen Prophetenthums, Jer. 14, 14. 23, 21. 27, 14. 15. 29, 9. Von diesem wissen sie sich durch eine weite Kluft geschieden, welche der Rationalismus vergeblich auszufüllen sucht. Daß die Ueberzeugung der Propheten Organe Gottes zu seyn eine begründete war, wird durch die imponirende Stellung bezeugt, welche sie Jahrhunderte hindurch in dem Volksleben einnahmen. Der Rationalismus ist unfähig diese Stellung zu erklären. Das Beispiel Savonarolas zeigt, wie schnell das Prophetenthum, zumal in seiner so höchst schwierigen Lage, zu Schanden geworden seyn würde, wenn es sich nicht wahrhaft übernatürlicher Gaben erfreut hätte. — Dann, man kann gar keine Analogie dafür beibringen, daß die Propheten sich sanguinischen Hoffnungen überlassen haben. Im Gegentheil, wenn Alles sich denselben hingab, und wenn die falschen Propheten sie durch erdichtete Weissagungen beförderten, so verkündeten sie, ohne die daraus entspringende Gefahr zu achten, das drohende Unglück,

vgl. z. B. Jer. 28. Dagegen finden wir nirgends eine Spur, daß die falschen Propheten, welche sich bei dem Volke durch die Eröffnung angenehmer Aussichten beliebt zu machen suchten, je von dem Messias geweissagt hätten. Sie hielten sich auf dem Gebiete der nächsten Zukunft, Jer. 28. 1 Kön. 22, 11. Micha 3, 5. Das von dem ersten Ursprunge an geweihte Gebiet des Messianischen Heiles wagten sie nicht zu betreten. Endlich, so oft Christus und die Apostel der Propheten erwähnen, reden sie von ihnen als außerordentlichen, vom heiligen Geiste ergriffenen Gesandten Gottes und was in 2 Petr. 1, 21 mit dogmatischer Schärfe ausgesprochen wird: *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* liegt überall als Voraussetzung zu Grunde.

2. Ebenso steht diese Hypothese in directem Gegensatze gegen dasjenige, was Christus und die Apostel speciell von den Messianischen Weissagungen der Propheten aussagen. Nach dieser Hypothese wäre die Uebereinstimmung der Weissagung und der Erfüllung bloß zufällig; dagegen gibt Christus es häufig als einen Mitzweck der Begebenheiten seines Lebens an, die Weissagungen zu erfüllen und dadurch seine göttliche Sendung zu bewähren. Er gibt sich als den von den Propheten Angekündigten zu erkennen; er spricht die Ueberzeugung aus, daß nichts ihm begegne, was nicht schon von ihnen vorherverkündigt worden. Er wirft in Luc. 24, 25 den Jüngern ihren schwachen Glauben an die Weissagungen derselben vor, während dieser Glaube nach der rationalistischen Hypothese eine Schwachheit war. Er erklärt in Luc. 24, 44 den Aposteln die Weissagungen in den Büchern Mose's, den Propheten und den Psalmen, die von ihm handelten. Die Apostel weisen an zahlreichen Stellen die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nach. Paulus redet in Apgsch. 26, 6 von der Verheißung, die den Vätern durch Gott

geworden, den der Rationalismus von der Messianischen Verkündung ganz ausschließt, und ebenso schlägt auch Petrus, der Apostel, auf den Christus seine Kirche gründet, der rationalistischen Hypothese gradezu ins Angesicht, in dem er die Messianische Verkündung aus Offenbarung ableitet (ἀπεκαλύφθη, 1 Petr. 1,12), die er in Gegensatz stellt gegen ihr eignes Forschen und Fragen, und sie auf den in ihnen wirkenden Geist Christi (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) zurückführt, 1 Petr. 1, 11, ein unbedingt supranaturales Princip, während sie nach der rationalistischen Hypothese aus ihrem eignen Geiste schöpften.*)

3. Die Gegner machen selbst nur Anspruch darauf, die natürliche Entstehung dieser Hoffnung in den Zeiten nach der Trennung des Reiches erklären zu können. Nun läßt sich aber nach-

---

*) Wir machen bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, daß die St. 1 Petr. 1, 10—12 der gegebenen Auslegung von Dan. 9 zur Bestätigung dient. Die Beziehung auf Dan. 9 wurde von Bengel richtig erkannt, welcher zu V. 12 bemerkt: tempora v. gr. per LXX hebdomadas apud Danielem definita exacte pertingunt ad aetatem Christi in terra et ad fideles tum viventes, id valet nobis. Et Petro quidem agente exierunt illae hebdomades. Diejenigen, welche, wie z. B. Steiger, diese Beziehung verkannten, haben den Sinn völlig verfehlt. Die Absicht ist die Leser zur Erkenntniß der ihnen widerfahrenen Gnade zu führen. Das Forschen der Propheten wurzelt in dem Wunsche, daß es ihrer Zeit schon vergönnt seyn möge, Christum zu schauen. Was jene ersehnten, das ist den Zeitgenossen des Apostels geworden, denen es nach einer schon den Propheten gewordenen Offenbarung bestimmt war. Seyd dankbar! Dan. 9 ist die einzige Stelle, in welcher sich das von Petrus gewiß nicht auf eigne Hand angenommene Suchen und Forschen nach der Zeit des Messias kund gibt. Wir haben gezeigt (Th. 3 S. 20), daß die Hauptfrage in Dan. 9 die ist, ob nach Ende der 70 Jahre des Jeremias das Messianische Heil in unmittelbarer Aussicht stehe — ἑαυτοῖς, das 69. Jahr war schon herangekommen; ἐξεζήτησαν und ἐξηρεύνησαν zeigt in Einklang mit V. 3 bei Daniel die Intensität des Suchens und Fragens an. Dan. 9 ferner, wo die göttliche Antwort dahin lautet, daß das Messianische Heil nicht in der Gegenwart, nach Ende der 70 Jahre des Jeremias, sondern nach 70 Jahrwochen erscheinen werde, ist die einzige St. des A. T., welche eine bestimmte Offenbarung enthält, daß die Erscheinung Christi grade der Zeit der damaligen Generation (ἡμῖν) angehören soll.

weisen, daß die Mess. Erwartung Israel schon von seinem ersten Lebensgrunde an einwohnte. Messianische Hoffnungen ziehen sich schon durch den Pentateuch hindurch. Die Gegner haben sich hier mehrfacher Aushülfen bedient. Vergeblich suchen Einige die Mess. St. durch anderweitige Deutung zu beseitigen. Andere (Ziegler a. a. O. S. 61 ff.) behaupten, die Aussichten im Pent. können nicht Mess. Hoffnungen genannt werden, weil sie nicht an die Person eines Königs geknüpft seyen. Dabei aber macht man willkürlich den Begriff eines Königes als das einzige und charakteristische Merkmal der Mess. Weissagung geltend. Man müßte dann auch läugnen, daß Stellen, wie Jes. 42. 49. u. 53, wo der Messias als Prophet und Hoherpriester erscheint, auch wenn jede anderweitige Beziehung zurückgewiesen worden, mit Recht Mess. Weissagungen genannt werden können. Zudem aber fehlen im Pent. die Hinweisungen auf das Königl. Amt Christi nicht, wie man dieß nach seinem grundlegenden Charakter von vorherein erwarten muß. Von Bedeutung ist schon, daß in den Verheißungen an die Patriarchen das: Könige werden von dir ausgehen, so stark hervortritt. Wir erwarten danach, daß die Erfüllung der Verheißungen in Gen. 12, 1—3 und den Parallelst. sich um das Königthum gruppiren wird, daß dieß der Canal des Segens seyn wird für Abrahams Geschlecht, ebenso auch der Canal, welcher den Segen von Israel zu den Heiden herüberleitet. Ganz bestimmt aber tritt uns das Königthum des Messias entgegen in der selbst von Rosenmüller, Winer, Baumgarten-Crusius Messianisch erklärten St. Gen. 49, 10. Danach soll die Herrschermacht Judas gipfeln in Schilo, dem Friedlichen, dem die Völker der Erde gehorchen. Bileam weissagt in 4 Mos. 24, 17 von dem Sterne, der aus Jakob hervorgeht und von dem Scepter, das aus Israel sich erhebt. Andere endlich, wie de Wette, berufen sich auf die spätere Abfassung des Pentateuches; allein auch abgesehen davon, daß die Behauptung derselben auf unzu-

reichenden Gründen beruht, führen die Meſſ. Weiſſagungen des Pentateuches ſchon durch ſich ſelbſt den Beweis ihrer Urſprünglichkeit. Ihr ſtufenweiſes Fortſchreiten vom Unbeſtimmteren zum Beſtimmteren, ihr keimartiger Charakter, ihre unverkennbare Verſchiedenheit von den Meſſianiſchen Verkündungen aus der Zeit nach Errichtung des Königthums, Alles dieß erklärt ſich nur bei der Annahme, daß wir hier Wahrheit und nicht Dichtung vor uns haben. Zudem erklärt ſich die beherrſchende Gewalt, welche die Meſſianiſche Hoffnung über das Volksbewußtſeyn ausübte, nur dann, wenn die Wurzeln dieſer Hoffnung bis in die erſten Anfänge des Volkes hinaufgehen. — Ferner dieſe Hypotheſe wird als unrichtig erwieſen durch das Vorhandenſeyn der Meſſ. Weiſſ. 2 Sam. 7 und der Meſſ. Pſalmen aus dem Davidiſchen Zeitalter. Daß daſſelbe mit ihr unverträglich und bei ihr unerklärſey, wird von ihren Vertheidigern ausdrücklich bemerkt. So ſagt z. B. Ziegler S. 73: „Nun lag aber in der Zeit Davids und Salomos gar keine Veranlaſſung, die einen größeren Beglücker der Nation wünſchen oder ahnen ließ; denn ſie waren damals die glücklichſten Regenten, welche die Nation je gehabt hatte. Die Pſalmen alſo in unſerer Sammlung, welche in dieſe Periode fallen, enthalten höchſt wahrſcheinlich keine weitere Ahndung, ſondern die heiligen Sänger fanden den Stoff zu ihren Liedern vor ſich oder nahmen ihn aus der Vorzeit.“ Ebenſo L. Bauer a. a. O. S. 374: „Iſt dieſe Entwickelung des allmäligen Urſprunges der Idee vom Meſſias richtig, ſo kann ſie nicht eher als in der Periode der Könige, und zwar in der letzteren entſtanden ſeyn.“ S. 375: „Was hätte auch unter David und Salomo auf die Idee eines Erretters der Nation führen können, da das Reich mächtig war, die Nation ſich gegen Oſten und Weſten, Süden und Norden ausbreitet.“ Die Zwangskünſte, die man anwendrt um den Meſſias aus den Pſalmen der Davidiſch-Salomoniſchen Zeit wegzubringen, zeigen recht

deutlich, wie unverträglich die vorliegenden Thatsachen mit der rationalistischen Hypothese sind. — Auch das spricht gegen die letztere, daß die Messianische Hoffnung dem Reiche Israel mit dem Reiche Juda gemeinsam ist, während sie nach der Behauptung der Gegner rein Judäischen Ursprunges seyn und specifisch Judäischen Charakter tragen soll. Auch hier muß man sich der lästigen Thatsachen mit Gewalt entledigen. So behauptet Gramberg Religionsgesch. 1 S. 585, Hoseas wolle in C. 3, 5 „nur ganz allgemein die Rückkehr des Volkes zu Jehova unter Leitung des rechtmäßigen theokratischen Königsstammes andeuten, ohne daß ihm ein bestimmtes Individuum vorschwebt," vgl. dagegen Th. 1 S. 328. Derselbe sagt S. 590 in Bezug auf Amos: „Eines persönlichen, individuellen Messias gedenkt er natürlich gar nicht, ja er hat, da er sich meistens wohl in Israel aufhielt, für die Davididen kein besonderes Interesse." Vgl. dagegen Th. 1 S. 448. 9. Alles Heil, die Verherrlichung des Reiches Gottes durch die Ausdehnung weit über die Gränzen der Heiden, V. 12 und durch die Ertheilung des ganzen Reichthums der göttlichen Gaben, V. 13—15 ist dem Amos abhängig von der Herstellung der verfallenen Hütte Davids, und auf die Person des Messias weist er, wenn auch nicht direct doch indirect deutlich genug hin.

4. Die Gegner machen selbst nur Anspruch darauf, die Idee von einem blos menschlichen Messias in Herrlichkeit, von einem politischen Messias, der die Theokratie zu großer Macht und Herrschaft erheben werde, durch diese Hypothese erklären zu können. Wie die Mess. Hoffnung, deren Erklärung man unternimmt, beschaffen sey, darüber spricht sich de Wette*) also aus: „Was keine Philosophie, kein Glauben lösen konnte, das sollte dieser in

*) Beitrag zur Characteristik des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer 1807. II. S. 307.

der That und Wirklichkeit; die da glücklich seyn sollten, sollte er glücklich machen, den jetzt so lästigen Uebermuth der Frevler, Gottlosen, Barbaren sollte er dämpfen und die Armen, die Dulder, die Unterdrückten, Israel über sie triumphiren lassen. Die so lange zum Sprüchwort und Spott der Völker gewesen, sie sollten Herrscher und Könige derselben seyn." Dieß ist aber die Messianische Erwartung der späteren fleischlichen Juden, nicht der Propheten. Grade dadurch, daß man sich genöthigt sieht, die Idee des Messias zu verfälschen, legt man das Geständniß ab, daß man die wahre nicht aus natürlichen Ursachen erklären kann. Man muß durch gewaltsame Auslegung alle die Stellen beseitigen, welche die Lehre von der Gottheit und von dem Leiden, dem Tode und der stellvertretenden Genugthuung enthalten, und überhaupt, die von einem Messias in Niedrigkeit handeln. Man muß einseitig stehen bleiben bei den Stellen, welche sich auf das Königliche Amt des Messias beziehen und sich aller derjenigen zu entledigen suchen, in denen er zugleich als Prophet und Hoherpriester erscheint. Mit Recht bemerkt Steudel*): Die Messiasidee ist eine viel reichere und tiefere, als sie hätte seyn können, wenn sie ihr Leben aus der Vergegenwärtigung Davids des Helden und seiner Zeit zu schöpfen gehabt hätte." Im Widerspruche gegen den behaupteten politisch-nationalen trägt die Messianische Verkündung von ihren ersten keimartigen Anfängen an religiös universalen Character. Sems Glück besteht nach Gen. 9 darin, daß Gott mit ihm in die innigste Gemeinschaft tritt und sich unter ihm als Jehova offenbart und Japhet findet Jehova in den Hütten Sems. „Es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde" heißt es in der Verkündung an Abraham. Das Heil ist kein niederes, politisches; es besteht in der Aufhebung des Flu-

*) Die Theologie des A. T. S. 429.

ches, der seit dem Sündenfalle auf der ganzen Erde lastet, es gehört nicht einem einzelnen Volke an, sondern dem gesammten Menschengeschlechte. — Ferner, wenn diese Hoffnung ein Erzeugniß des Patriotismus war, wie läßt es sich dann erklären, daß die Propheten so einstimmig verkünden, der Messias werde nicht eher erscheinen, bis vorher das Davidische Geschlecht völlig herabgesunken, alles Herrliche nicht blos in Israel, sondern auch in Juda zu Grunde gegangen sey.*) Daß die Propheten, auch diejenigen, welche wie z. B. Jesaias und Micha in den Zeiten verhältnißmäßiger Blüthe weissagten, diese Ueberzeugung aussprachen, zeigt, daß sie nicht aus dem Sinne des Fleisches redeten, daß sie vielmehr Organe Gottes waren. Patriotische Phantasten würden von dem vorhandenen Besitze nichts aufgeben, würden an das Vorhandenseyn desselben ihre schwärmerischen Hoffnungen anknüpfen. Wie lassen sich die Stellen erklären, wo mit der Erscheinung des Messias ein großes richtendes Gericht über das Bundesvolk selbst, der Unglaube des größeren Theiles desselben, seine Verwerfung und die Zerstörung der Stadt Jerusalem als verbunden gesetzt wird? Vgl. z. B. Jes. 49. Dan. 9. Sach. 11 u. 13. Mal. 3. Wie läßt es sich erklären, daß die Propheten das Heil der Messianischen Zeit einstimmig nicht etwa auf das alte Bundesvolk beschränken, sondern auf alle Heidenvölker ausdehnen, daß sie grade bei dieser Parthie der Messianischen Aussicht so besonders gern verweilen und immer darauf zurückkommen? Freilich, wären diese Verkündungen alle von der Art, wie Hag. 2, 7, wo das Hinzuströmen der Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben aus dem Gesichtspuncte der Verherrlichung des Gottesreiches, der Tröstung für das arme elende verachtete, unter dem Drucke der Heidenwelt seufzende Israel ange-

---

*) Vgl. 1, 190. 415. 600. 2, 123. 127. 3, 368.

schaut wird, oder Jes. 60, wo es z. B. in V. 10 heißt: „Fremde werden deine Mauern bauen und ihre Könige werden dir dienen," so könnten sie wohl mit einigem Scheine aus dem Sinne der Natur abgeleitet werden, obgleich es schon da auffallen muß, daß die Heiden zur vollen Theilnahme am Heile zugelassen werden, im Einklange mit der schon in der Genesis beständig wiederholten Zusage, daß durch Abrahams Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Wenn Ziegler S. 67 sagt: „Für die übrigen Nationen auf Gottes Erde mußte die Periode im Messiasreiche eine eiserne Zeit heißen, die immer eiserner wurde, jemehr die Hebräer die Härte anderer Nationen, der Barbaren des Orientes fühlen und den Nacken beugen mußten," so schildert er ganz treffend den Character, welchen die Messianische Verkündung tragen würde, wenn sie ein Erzeugniß des Patriotismus wäre. Daneben finden sich aber andere Aussprüche in denen, wie in dem Ausspruche des Herrn in Luc. 13, 28. 29, die Aufnahme der Heiden nicht als Mittel der Verherrlichung Israels erscheint, sondern im Gegensatze gegen seine Verwerfung. In Jes. 49, 5. 6 gibt der Herr zum Ersatze für das widerspänstige Israel dem Messias die Heiden zum Erbe. In Jes. 66, 18 heißt es: „Und Ich — ihre Werke und ihre Gedanken (welch ein Contrast, der durch das Gericht, den Bann, das Abziehen der Heuchelmaske beseitigt werden muß), es kommt die Zeit zu sammeln alle Heiden und Zeugen und sie kommen und sehen meine Ehre." Vgl. Mal. 1, 11. Auch das schmeckt nicht nach Patriotismus, daß nach Jes. 66, 21 (Th. 2 S. 398. 519) die Heiden nicht blos im Allgemeinen zu dem Volke Gottes gehören, sondern auch Antheil an der Priesterwürde erhalten werden. — Nicht zu übersehen ist, daß nach der rationalistischen Hypothese die Messianische Erwartung als Product des dichtenden Volksgeistes erscheint, die Propheten nur als einzelne abhängige Organe desselben. Damit im Widerspruche steht, daß

in der Geschichte die Messianische Hoffnung des Volkes sich überall nur als Echo darstellt, daß sie als von obenher dem Volksgeiste eingebildet erscheint, daß jeder einzelne Zug nur auf Grund einer prophetischen Mittheilung sich dem Volksbewußtseyn einbildet.

5. Nach der rationalistischen Hypothese soll die Noth die Mutter der Messianischen Hoffnungen gewesen seyn. Es wäre aber sonderbar, wenn die Noth nur bei den Juden diese Wirkung gehabt hätte und wenn grade bei ihnen diese subjectiven Vorstellungen auf eine so auffallende Weise durch den Erfolg bestätigt wären. Wie viele Völker sind nicht vom Gipfel der Größe und des Ruhmes hinabgestürzt. Woher kommt es, daß das Auge der übrigen schmerzlich auf die bessere Vergangenheit gerichtet ist, das Auge Israels allein freudig vorwärts schaut? Man darf nicht entgegnen, daß auch bei andern Völkern Erwartungen einer besseren Weltperiode sich finden. Denn wir haben bereits nachgewiesen, daß diese Erwartungen, wo sie irgend über das Allgemeinste herausgehen, von den Israeliten herübergenommen sind. Sie sind eben deshalb nie zu einer rechten Durchbildung und Consistenz gelangt und haben nie einen durchgreifenden Einfluß auf das Volksleben gewonnen. Dagegen unter Israel bildet die Messianische Erwartung einen Mittelpunct des Volkslebens. Im Sinne des ganzen wahren Israels spricht Symeon Luc. 2, 29: *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου*: das Ziel seines Daseyns ist erreicht, da er den Heiland gesehen hat. Wie lebendig die Heilserwartung war, namentlich um die Zeit der Erscheinung Christi, auf welche Dan. 2 u. 7 und noch bestimmter Dan 9 bestimmt hinwies, zeigt Luc. 2, 38, wonach Hanna *ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προςδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἰερουσαλήμ*. Paulus schildert uns die Energie des Messianischen Glaubens unter Israel, wie sie unmöglich durch eine patriotische Phantasie hervorgerufen werden konnte, in Apgsch.

26, 6. 7: *καὶ νῦν ἐπ' ἐλπίδι τῆς πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης, εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι.* Wenn de Wette bibl. Dogm. §. 141 sagt: „Bald verlieren sich die Propheten im Fluge ihrer Hoffnung, bald sinken sie wieder in die düstere Gegenwart zurück," so schildert er nur den Character, welchen die Messianische Erwartung tragen würde, falls sie menschlichen Ursprungs wäre; dagegen aber bleibt sich die im A. T. wirklich vorliegende Messianische Erwartung immer gleich, im langen Laufe der Jahrhunderte, und wird mit derselben Festigkeit der Ueberzeugung vorgetragen und geglaubt. Sie hat entschieden practische Bedeutung: sie ist dem Volke ein Licht auf seinem dunkeln Wege, ein Antidotum gegen die Verzweiflung. Wie unbequem den Gegnern diese Zuversicht der Messianischen Verkündung ist, erhellt schon daraus, daß sie sich getrieben fühlen, sie möglichst abzuschwächen und wegzudeuten. So sagt z. B. Gramberg S. 576 in Bezug auf Cap. 11 des Jesaias: „Das Orakel hat wohl zum Zwecke die erheiternden Hoffnungen durch die Versicherung einzuleiten, es könne noch dereinst ein Fürst aus Davidischem Geschlechte bessere Zeiten herbeiführen."

6. Es bleibt bei dieser Hypothese unerklärlich, wie in den Mess. Weissagungen der Propheten die allerspeciellsten Züge, z. B. die Geburt des Messias in Bethlehem, durch eine Jungfrau, zur Zeit der gänzlichen Herabgesunkenheit der Davidischen Königsfamilie, seine Wirksamkeit vorzugsweise in Galiläa u. s. w. vorkommen können, welche sich in der Geschichte wiederfinden. Ja was noch mehr ist, die Weissagung geht mit der Geschichte Christi in allen Hauptpuncten Hand in Hand und wir gewinnen aus ihr eine umfassende Vorausdarstellung des Lebens Christi. Aus diesem Grunde würde die Unrichtigkeit der rationalistischen Hypothese jedem Unbefangenen einleuchten, wenn wir auch nichts weiter hätten als das 53 Cap. des Jesaias. Der Philosoph

Bonnet (Paling. philos. W. Bd. 16 S. 372) hat sich darüber also ausgesprochen: Je tombe sur un écrit, qui me jette dans le plus profond étonnement. Je crois y lire une histoire anticipée et circonstanciée de l'envoyé; j'y retrouve tous ses traits, son charactère, et les principales particularités de sa vie. Il me semble en un mot, que je lis la déposition même des temoins. Je ne puis détacher mes yeux de ce surprenant tableau: quels traits! quel colorit! quelle expression! quel accord avec les faits! que dis je? ce n'est point une peinture emblematique de l'avenir fort éloigné; c'est une représentation fidèle du présent: et ce, qui n'est point encore, est peint comme ce, qui est. Wollte man hier, wie Einige gethan haben, annehmen, Gott habe die geschichtlichen Umstände also geleitet, daß die aus menschlicher Willkür hervorgegangenen Weissagungen doch gewissermaßen in Erfüllung gegangen seyen, so würde man auf der einen Seite nichts gewinnen, da man alsdann selbst eine Einwirkung Gottes auf die Welt anerkännte, und zwar müßte diese Einwirkung, wenn man den Thatsachen gerecht werden wollte, eine ebenso handgreifliche und unmittelbare seyn, wie die, welcher man entfliehen will, und auf der anderen Seite würde man an die Stelle der einfachen und natürlichen, durch die Aussagen des A. T., das Zeugniß Christi und der Apostel bestätigten Erklärung der Thatsache eine gewaltsame und unnatürliche setzen. Denn kann man überhaupt die Thätigkeit Gottes bei der Uebereinstimmung von Weissagung und Geschichte nicht läugnen, was ist wohl natürlicher, anzunehmen, daß Gottes Geist in den Propheten wirksam gewesen und Christi Leben und Leiden und die Herrlichkeit danach vorausbezeugt habe, oder daß er erst nachher menschlichen Irrthum durch die Leitung der Begebenheiten sanctionirte? Macht man nicht auf diese Weise den heiligen Gott zum Urheber eines Blendwerkes und läßt ihn menschliche Anmaßung bestätigen und einen

falschen blendenden Schimmer über ein Unterfangen verbreiten, was nach Deut. 18, 20: „Wenn ein Prophet sich anmaßt zu reden in meinem Namen, das ich ihm nicht geboten habe zu reden, derselbe Prophet soll sterben," ein todeswürdiges Verbrechen war.

Die erste eingehende Bekämpfung der ration. Verkehrung der Meſſ. Weissagungen gab J. Jahn.*) Dann folgte die erste Ausgabe der vorliegenden Christologie. Gegen diese ist von Hofmann**) der Vorwurf erhoben worden: „Hg. beweist sich gleichgültig gegen das Verhältniß der Weissagungen zu ihrer Zeit, der sie zunächst durch Ursprung und Bestimmung angehören" und auch Delitzsch***) hat sich dieser Anklage angeschlossen, ohne darauf zu achten, daß sie bei Hofmann einem ganz anderen Boden entsprossen als dem der kirchlichen Theologie.

Der wirklich berechtigten geschichtlichen Auffassung hat der Verf. stets mit Eifer nachgestrebt. In der vorliegenden Ausgabe wurde z. B. gleich Th. 1 S. 1 ff. das Fortschreiten der Weissagung im 1sten Buche Mose's zu immer größerer Klarheit und Bestimmtheit nachgewiesen. Es wurde ebendas. S. 167 darauf aufmerksam gemacht, daß der Fortschritt der Messianischen Verkündung in der Zeit Davids, die neue Beleuchtung, welche das Königliche Amt erhielt, durch die geschichtlichen Verhältnisse, dadurch bedingt war, daß die prophetische Verkündung in dieser Beziehung in der Gegenwart ein Substrat erhalten hatte. Es wurde bemerkt, es sey in der Ordnung gewesen, daß der selbst im Kreuze geübte und dadurch bewährte David zuerst die Anschauung von dem leidenden Messias in das Bewußtseyn der Kirche einführte, eine Anschauung, die bei ihm noch einen keim-

*) Appendix Hermeneuticae s. exercitationes exegeticae auct. J. Jahn. fasc. 1. 2. Vaticinia de Messia. Wien 1813.

**) Weiss. und Erf. 1 S. 3.

***) Die bibl. proph. Theol. S. 166. 7.

artigen Charakter trägt und zur vollen Entfaltung erst durch Jesaias gelangte. Es wurde darauf hingewiesen, wie die Mess. Verkündung bei den Propheten im engen Zusammenhange steht mit der Ankündigung der Catastrophe durch die Weltmächte, Th. 1 S. 180, es wurde überall nachzuweisen gesucht, wie der Messias zunächst den Zeitgenossen zum Trost und zur Förderung des Glaubens in ihren Nöthen, zur Mahnung in ihren Versuchungen vor Augen gestellt wurde.

Die Schwäche der älteren kirchlichen Auslegung liegt grade auf dem Gebiete der geschichtlichen Auslegung und daß sie diese Schwäche überwinde, das ist es, was die kirchliche Auslegung an dem Rationalismus lernen soll. Aber es ist nicht zu verkennen, daß von dieser Seite eine andere und noch weit schlimmere Gefahr droht und dieser zu entgehen ist der Verf. sorgfältig bemüht gewesen. Es gilt zwar dem Rationalismus seine relative Berechtigung zu entziehen, aber es gilt zugleich sich nicht in seinen Schlingen fangen zu lassen, es gilt, daß man nicht über dem Streben nachzuweisen, wie die Messianische Verkündung „sich organisch entwickelt," diese selbst in ihrem eigenthümlichen Wesen verliert, daß man das prophetische Wort nicht an die Geschichte bindet und kettet, sondern damit zufrieden ist, daß man ihm soweit es angeht, einen geschichtlichen Anknüpfungspunct nachweist, wobei man auch sich in bescheidenen Gränzen zu halten hat. Warum z. B. grade Micha die Geburt Christi in Bethlehem ankündigt, dafür wird man schwerlich einen Grund aus den geschichtlichen Verhältnissen beibringen können. Und daß grade Jesaias zuerst das hohenpriesterliche Amt Christi ausmalt, wird man nur auf den zusammenfassenden Charakter zurückführen dürfen, den Gott den Weissagungen dieses Fürsten unter den Propheten verlieh. Man wird um so vorsichtiger seyn müssen, da sich auch auf andern Gebieten wahrnehmen läßt, vor Allem in der Lehre von Christo, wie gefährlich die Einflüsse des Rationa-

lismus, der überall um zu begreifen, zerstört, auf die kirchliche Theologie sind.

Hofmann selbst ist in Bezug auf die alttestamentliche Christologie dieser Versuchung erlegen. Seine Behandlung der Weissagungen auf Christum unterscheidet sich von der rationalistischen nur durch die kirchliche Umhüllung und zwar nicht zu ihrem Vortheil.

Es ist in der kirchlichen Theologie stets anerkannt worden, daß auch die Geschichte weissagende Bedeutung hat. Neben den Weissagungen im engeren Sinne erkannte sie Realweissagungen oder Typen an. Es ist unläugbar, „auch die Geschichte ist Weissagung. Die Vergangenheit schließt keimartig die Zukunft in sich und auf einzelnen, dem Geistesauge erkennbaren Puncten, stellt sich wie in einem Bilde das Größere in dem Geringeren, das Innere in dem Aeußeren, Gegenwärtiges oder Zukünftiges in dem Vergangenen dar."*) Aber es liegt am Tage, daß die Wortweissagung die Voraussetzung und Bedingung der Realweissagung ist, das Vorbild „eine untergeordnete Art des göttlichen Zeugnisses, welches dem Geistesworte zur Ergänzung dient, indem es zugleich von demselben beleuchtet wird.**) Das Vorbild kann ohne die Beleuchtung, die es von der Weissagung erhält, nicht als solches verstanden werden und ist also für die ganzen langen Zeiträume vor der Erfüllung vergeblich vorhanden. Seine Realität muß zweifelhaft werden, wenn die nothwendige Bedingung seiner Wirksamkeit nicht als vorhanden nachgewiesen werden kann. Wenn in der Weissagung nicht der evidente Beweis vorliegt, daß ein über der Welt waltender Gott nach durchdachtem Plane die Dinge ihrem Endziel entgegenführt, so tritt

---

*) V. Jakobi bei Sack Apologetik S. 356.

**) Sack S. 253.

an die Stelle des Vorbildes oder der Realweissagung ein dunkler Trieb, der nicht ruht, bis er das in der Anlage Vorhandne auch geschichtlich vollkommen herausgesetzt hat. Mit der Weissagung im engeren Sinne geht also auch die ihres Namens werthe Realweissagung völlig zu Grunde und es ist nur eine Illusion, wenn man auf Kosten der Weissagung das Vorbild heben will.

Diesen Weg hat Hofmann eingeschlagen. Eigentlich weissagende Bedeutung will er nur der Geschichte beilegen. Die Propheten sollen nicht nach Amos 3, 7 die Geheimnisse offenbaren, die der Herr ihnen seinen Knechten mittheilt, sondern sie sollen nichts weiter seyn als Dolmetscher der Geschichte, nichts anders aussprechen, als was die jedesmalige Geschichtslage einem scharfsichtigen und ahndungsreichen Geiste an die Hand gab; sie stehen nicht über der Geschichte und zeichnen ihr mit dem Adlerblicke des in Gott entrückten Sehers ihren Gang vor, sie sind im Grunde nur das, was sie den Rationalisten waren (Vgl. z. B. Gesenius zu Jes. 39), weitsichtige Politiker, welche die in der Gegenwart liegenden Keime der Zukunft erkennen. Die Prophetie ist nicht ein Licht, scheinend an einem dunklen Orte, 2 Petr. 1, 19, sondern sie erhebt sich nur einige Linien über den Standpunct des gewöhnlichen Bewußtseyns, unterscheidet sich von ihm nur wie das Genie von dem ordinären Verstande.

Da die Sachlage vielfach verkannt wird, so müssen wir durch eine Reihe von Auszügen unsere Behauptung belegen.

„Jeder Triumphzug — sagt Hofmann Weiss. u. Erf. 1 S. 15 — welcher durch die Straßen Roms ging, war eine Weissagung auf den Cäsar Augustus: denn was dieser immerzu, das stellte der Triumphator an seinem Ehrentage dar, den Gott im Menschen, Jupiter im Römischen Bürger. Darin, daß Rom seinen Siegern grade diese Ehrenbezeigung zuerkannte, gab sich seine Zukunft zu erkennen, daß es die Welt durch den göttlich verehrten Imperator beherrschen werde. Nachdem der Apostel

Johannes erzählt, wie es gekommen, daß Jesu am Kreuze die Beine nicht zerschlagen wurden, fügt er hinzu, damit sey das Wort erfüllt worden: man soll dem Passalamm kein Bein zerbrechen. Im Passalamm sieht er also Jesum vorgebildet und in dem, was Jesu widerfährt, erfüllt sich ihm eine im Passamahle gegebene Weissagung oder Weisung auf Zukünftiges. Die Bedeutung des Triumphs ist in den vielen sich wiederholenden Thriumphzügen, die Bedeutung des Passas in den alljährlichen Passamahlzeiten nicht erfüllt: sondern der wesentliche Inhalt des einen und des anderen, in welchem die Wahrheit des einen und des anderen besteht, soll sich erst künftig herausstellen und somit die darin enthaltene Weissagung sich erst noch bestätigen." An die Stelle der Weissagung tritt die vage Allgemeinheit der Weisung auf das Zukünftige." Rom und Zion werden unter einen Gesichtspunct gestellt. Wie der Rom einwohnende Lebenstrieb zuletzt in Cäsar Augustus gleichsam Fleisch und Blut gewann, so der Israel einwohnende in Christo. Alles bleibt auf dem Boden der Natur, die nach einer langen Reihe untergeordneter Bildungen zuletzt die vollkommenste producirt, nach einem ihr einwohnenden Gesetze der Nothwendigkeit.

S. 52: „Alle neuen Ansätze der Geschichte sind Weissagung. Also setzt uns die Schrift, wenn sie diese alle in ihrer rechten Folge und in ihrer wahren Gestalt überliefert, in den Stand die weissagende Geschichte zu schreiben." Die Weissagung ist nicht ferner ein Wissen um die Zukunft. Sie ist eine bewußtlose Anbahnung derselben. Sie besteht in den Präludien „des in der Welt und vornämlich im Menschen lebenden gegenwärtigen Gottes" (S. 16), der selbst ebensowenig weiß, was er thut, als der Mensch, der ihm als Werkzeug dient.

S. 54: „Das Eigenthümliche eines Volkes erkenne ich an dem Schlußsteine und Höhepunkte seiner Geschichte. Nun ist was

Cäsar Augustus für das Verständniß der Römischen, Jesus Christus für das der Israelitischen Geschichte."

S. 55: „Im Voraus werden wir erwarten, daß das Wort des Heiles nur eben gleichen Schritt halte mit den Thatsachen desselben. Dinge des natürlichen Lebens wird die Hoffnung des zukünftigen Christus zu ihrer Grundlage haben, von der sie ausgeht." Wird die Geschichte von einem dunklen Triebe beherrscht, so kann natürlich auch das „Wort des Heiles" den magischen Kreis der Bewußtlosigkeit nicht wahrhaft durchbrechen.

S. 56: „Nur immer eine Stelle weissagender Geschichte kommt in einer That oder in einem Worte, einem Gebete oder einer Vorhersagung zur Aeußerung ihrer selbst." — „Die Zeit und ihr Ausdruck haben denselben Beruf."

Von der Anschauung aus, daß die Weissagung bloßes Product der Geschichte sey, hat H. gleichsam systematisch ihr Licht in allen den Zeiten auszulöschen gesucht, in denen er die Messianische Verkündung nicht als solches zu begreifen vermag.

Von dem Protevangelium bleibt nichts übrig, was irgend diesen Namen verdiente. An seine Stelle tritt — wir können keine andere Bezeichnung wählen — eine Trivialität. „Wir lesen bloß, daß die Feindschaft zwischen Weib und Schlange sich forterbe auf ihre beiderseitige Nachkommenschaft." S. 75.

Zu der Verkündung Noahs in Gen. 9, 25—27 wird bemerkt: „Für eine Vorhersagung gibt sich dieser Fluch und Segen nicht aus, aber er geht in Erfüllung, weil ihn richtige Empfindung des eben Geschehenen hervorgetrieben hat." S. 91.

Auch die Verkündung an Abraham wird nach dem Vorgange rationalistischer Ausleger ihres tieferen Gehaltes beraubt. „An dir und deinen Nachkommen — soll der Sinn seyn — wird die ganze Welt finden, was sie für ihren Segen achte, an dir findet sie ein Glück, welches sie sich selbst wünschen wird." S. 98.

Gen. 49, 10 soll sich nicht auf Christum, nur auf Juda beziehen und aussagen, daß er zuletzt zur Ruhe kommen wird und daß ganze Völker ihm gehorchen werden. S. 118. „Wie gut das Alles — meint H. — und wie gut es in dieser Folge für einen Segen passe, wie wir ihn für Juda erwarten mußten, bedarf keiner Nachweisung." Der naturalistischen Neigung und der Alles nach menschlichem Maaßstabe messenden Erwartung ist freilich trefflich mit solcher Auslegung gedient.

Von Ps. 110 wird im Angesichte des klaren Ausspruches des Herrn in Matth. 22 gesagt (S. 176): „Es ist uns in diesem Psalme nichts vorgekommen, was uns über den Bereich der Regierung Davids hinausführte; Verhältnisse, welche uns schon anderweitig bekannt waren, sahen wir in demselben ausgesprochen."

„Salomo in seiner Königsherrlichkeit führt uns Ps. 45 vor Augen." S. 181. In V. 17, wo der S. zu dem Könige spricht: du wirst deine Söhne zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde, hat nach H. „der Dichter nichts weiter im Sinne, als daß der König Söhne genug haben wird, um überall im Lande, wo er höhere Beamte braucht, nur sie einsetzen zu können." S. 188.

„Salomo betet Ps. 72 um gerechte Friedensherrschaft."

Die erste Entstehung der Messiasidee wird S. 200 also geschildert: „Unter den Regierungen Davids und Salomos hatte das Israelitische Volk Güter des gemeinsamen Lebens kennen gelernt, denen es nur stetige Dauer gewünscht hätte. Aber um dauern zu können, hätten sie auch anders beschaffen seyn müssen: insonderheit sahen die Frommen wohl ein, daß sich ohne herzliche Bekehrung der ganzen Volksgemeinde zum Gesetze Jehovas kein wahrer und bleibender Friedensstand in ihr, geschweige eine Ausbreitung desselben über alle Welt denken lasse. Die Hoffnung, daß es endlich doch so kommen werde, blieb auf Davids

königliches Geschlecht gerichtet, auf welchem ja die Verheißung ruhte. Ein Nachkomme dieses Helden Gottes (Jes. 9, 5!) wird das zerstörte Heil, welches durch ihn begonnen worden, mit Beseitigung aller Störungen, wie aller Ursache derselben, zur schlüßlichen Vollendung bringen."

Wir sind außer Stande, hier einen wesentlichen Unterschied von der alten rationalistischen Hypothese zu erkennen. Der Unterschied zwischen de Wette*) und Hofmann scheint nur in der Ausdrucksweise zu liegen. Bei beiden ist die Messiasidee eine patriotische Hoffnung, das natürliche Product gewisser Volkszustände. Die Weissagung ist nichts anderes als ein verkleideter Wunsch. Sie ist nicht von oben in die Gemüther des Volkes eingesenkt, sondern sie ist dem Boden des Volkes entsprossen, das in der Zukunft die Befriedigung suchte, welche die Gegenwart versagte.

Ist das die Genesis der Messianischen Erwartung, so werden auch in den Weissagungen aus der Zeit, in denen H. diese Erwartung als vorhanden anerkennt, alle Züge beseitigt werden müssen, die sich auf dem Standpunkte der gewöhnlichen geschichtlichen Betrachtung nicht begreifen lassen. Namentlich ist Hofmann darauf bedacht, alles zu entfernen, was auf die Gottheit Christi und sein Leiden hindeutet. Nach ihm ist es erst „die Selbstaussage Christi, durch seine Geschichte bestätigt, gewesen, welche gelehrt hat, daß zwischen Gott dem Vater Jesu Christi und zwischen Jesus dem Sohne Gottes ein innergöttliches Verhältniß besteht**) „In der Schrift A. T. ist eine Unterscheidung in Gott, welche der neutest. Unterscheidung des Vaters und des Sohnes entspräche, nicht zu finden."***) „In der alttest. Vor-

*) S. 129.
**) Schriftbew. 1 S. 154.
***) Th. 2, 1 S. 1.

hersagung finden wir nirgend, daß der künftige Heiland schon in der Gegenwart ist und nur noch nicht da ist, oder daß er schon gewesen seyn wird, ehe er zur Erscheinung kommt."*) Um dieß Resultat zu erzielen, werden nicht nur die Stellen ihres Gehaltes entleert, welche die Präexistenz Christi und seine Gottheit deutlich bezeugen, wie Micha 5, 1 Jes. 9, 5, sondern es wird auch alles aufgeboten, die alttestamentliche Lehre von dem Engel des Herrn, welche die Grundlage bildet für die Lehre von der Gottheit Christi, so umzudeuten, daß der Zusammenhang zwischen dem Engel des Herrn und Christo zerstört wird. Es wird nicht verkannt werden können, daß durch solches Verfahren, wenn auch nicht in der Absicht, doch jedenfalls im Resultate die Wahrheit der Lehre von der Gottheit Christi gefährdet wird. Hat diese Realität, so muß sie auch schon durch die Offenbarung des A. B. bezeugt seyn. Beseitigt werden ebenso auch die klarsten Stellen, welche das Leiden Christi bezeugen, wie Sach. 9, 9. 12, 10. 13, 7. In dem Werke: Weissagung und Erfüllung, wird jede alttestamentliche Bezeugung des Leidens Christi geläugnet. Der „Schriftbeweis" hat etwas eingelenkt. Jesaias soll insofern Christi Leiden vorherverkünden, als in Christo das Prophetenthum gipfelt, mit dem er es zunächst zu thun hat. „An diesem Leiden des Prophetenberufes wird dann auch derjenige Theil haben, welcher diesen Beruf zu seiner schlüßlichen Erfüllung bringt. — In dem Widerfahrniß, was ihn betrifft, erschöpft sich das ganze Maaß der Leiden, welche ein Prophet um seines Berufes willen zu erdulden vermag."**) Das erinnert an Grotius und geht nicht über ihn hinaus. Es wird Alles aufgeboten, die Weissagungen des Jesaias von dem leidenden Knechte Gottes ihres specifisch Messianischen Gehaltes zu entkleiden und sie dem Maaße

*) A. a. O. S. 9.
**) Schriftbew. 2, 1 S. 126.

eines gewöhnlichen Propheten anzupassen. In Jes. 53 ist es nach H. nicht das Todesleiden des Knechtes Gottes an sich, welches Israel zu Gute kommt, sondern seine Berufstreue." Allerdings, ein solches Leiden konnten die Propheten auch nach bloßer menschlicher Vermuthung dem Messias beilegen.

Hofmann bleibt sich übrigens nicht consequent. Während er auf dem höchsten Gebiete, in Bezug auf die Messianische Verkündung, darauf bedacht ist das supranaturale Element völlig aus der Prophetie zu entfernen, in Uebereinstimmung mit dem Rationalismus, erkennt er anderweitig in der Schrift, in schroffem Gegensatze gegen den Rationalismus, Weissagungen im gewöhnlichen Sinne an. So läßt er z. B. in der Genesis die Weissagung von dem 400jährigen Aufenthalte der Nachkommenschaft der Patriarchen in einem Lande, das nicht ihr ist, stehen.*) Ebenso auch die Verheißung des Jeremias, daß Israel nach 70 Jahren chaldäischer Herrschaft in sein Land wieder hergestellt werden soll.**) Ja, er behauptet, die Aechtheit des Buches Daniel und muß also in allen den Details, wie sie in C. 11 enthalten sind, wirkliche Vorherverkündungen erkennen, wobei die Frage gar nahe liegt, wie es gedacht werden kann, daß die Prophetie, wenn sie sich auf dem niederen Gebiete in solche Details einließ, auf dem höchsten sich nicht über dasjenige erhob, was die Zeitverhältnisse an die Hand gaben. Durch diese Inconsequenz Hs. ist er wissenschaftlich im Nachtheil gegen den Rationalismus, der überall in der Prophetie das supranaturale Element läugnet und so gut er es vermag, beseitigt. Wie Hofm. in unzulässiger Weise das Entgegengesetzte mit einander verbunden hat, das tritt uns in Dan. 9 besonders deutlich entgegen. Die Messianischen Züge werden dort mit unverkennbarem Interesse besei-

*) Weiss. u. Erf. 1 S. 98.
**) Schriftbew. II, 2 S. 542.

tigt, und an ihre Stelle Prädictionen von Ereignissen der Maccabäischen Zeit gesetzt.

Die vorliegende Christologie ist aus der innigen Ueberzeugung hervorgegangen, daß wir ein festes prophetisches Wort haben, daß die heiligen Männer Gottes vom Geiste getrieben worden sind, daß sie im Geiste Christum, sein Leiden und die Herrlichkeit danach bezeugt haben. Möge die vorliegende neue Bearbeitung dazu beitragen, diese für die Kirche so wichtige Ueberzeugung in den Gemüthern zu befestigen.

VI. Die Beschaffenheit der Weissagung.

Die tiefere Einsicht in die Weissagungen des A. T. auf Christum beruht vielfach auf der Erkenntniß des Wesens der Weissagung überhaupt und des Zustandes, in dem sich die Propheten beim Weissagen befanden.

Seit den Streitigkeiten gegen die Montanisten ist die Ansicht fast allgemein in der Kirche herrschend geworden, der wesentliche Unterschied der Propheten des A. T. von den heidnischen Weissagern bestehe darin, daß diese in einem ekstatischen Zustande, jene dagegen ohne alle Ekstase, mit vollkommnem verständigem Bewußtseyn und mit klarer Einsicht in das Vorgetragene geredet haben.

Die Montanistische Anschauung spricht am präcisesten Tertullian aus, adv. Marcionem IV. c. 22: Defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin, id est amentiam convenire. In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deum loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et Psychicos (i. e. Catholicos, adversarios Montani, Semler) quaestio est. Interim

facile est amentiam Petri probare. Quomodo enim Moysen et Eliam cognovisset nisi in spiritu?

Die kirchliche Ansicht wurde dagegen von **Miltiades** vertreten, welcher nach Eusebius (K. G. V, 17) ein Buch schrieb: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.* **Origenes** c. Celsum VII c. 4 sagt: *εἰ δὲ Πυθία ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν ὅτε μαντεύεται, ποδαπὸν νομιστέον πνεῦμα, τὸ σκότος καταχέον τοῦ νοῦ καὶ τῶν λογισμῶν;* **Basilius** in dem Comm. zu Jesaias Prooem. C. 5: „Wie kann der Geist der Weisheit und der Erkenntniß Jemanden von Sinnen bringen? Das Licht kann nicht Blindheit hervorbringen, sondern weckt im Gegentheil die natürliche Sehkraft." **Epiphanius** (adv. haeres. Montani C. 2) bemerkt: *ὅσα γὰρ οἱ προφῆται εἰρήκασι μετὰ συνέσεως παρακολουθοῦντες ἐφθέγγοντο* und in C. 3 ff. führt er aus: daß die Propheten stets *ἐν ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ καὶ ἐν σώφρονι λογισμῷ καὶ οὐκ ἐν παραπληξίᾳ* geredet haben. Ebenso äußert sich **Hieronymus** an mehreren St. So praef. in Jes.: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi locuti sunt, ut nescierint quid loquerentur et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent. — — Legimus et in alio Apostoli loco: Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt. Ferner praef. Nahum: Non loquitur propheta *ἐν ἐκστάσει*, ut Montanus et Prisca Maximillaque delirant, sed quod prophetat, liber est visionis intelligentis universa quae loquitur. Prolog. in Habak.: Adversum Montani dogma perversum intelligit quod videt, nec ut amens loquitur, nec in morem insanientium feminarum dat sine mente sonum. Unde et Apostolus jubet, ut si prophetantibus aliis, alii fuerit revelatum, taceant qui prius loquebantur. Et statim: non est enim, inquit, deus dissensionis sed pacis. Ex quo intelligitur, quum quis voluntate reticet, et alteri locum dat ad loquen-

dum, posse et loqui et tacere quum velit. Qui autem in ecstasi, id est invitus loquitur, nec tacere nec loqui in sua potestate habet. Chrysostomus, in der 29 Homilie über d. Br. an die Corinth., spricht sich über den Unterschied des heidnischen Weissagers und des wahren Propheten also aus: *τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι, ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησιν ἅπαντα· ὥστε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως κἀντεῦθεν γνώριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην.* Den Kirchenvätern sind auch die späteren Theologen meist gefolgt.

Das Recht in diesem Streite liegt in der Mitte. Die kirchlichen Theologen haben sich durch den Gegensatz gegen eine bedenkliche Verirrung zu weit fortreißen lassen. Sie bestritten mit vollem Recht die amentia, die Bewußtlosigkeit, läugneten aber mit Unrecht die Ekstase und verkannten somit das eigentlich Characteristische in dem prophetischen Zustande.

Daß das verständige Bewußtseyn bei den Propheten nicht als abwesend zu denken ist, dafür entscheidet schon die bereits von den Kirchenvätern geltend gemachte St. 1 Cor. 14, 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται,* in Verbindung mit dem Vorherg.: *δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν ἵνα πάντες μανθάνωσι καὶ πάντες παρακαλῶνται.* Die Propheten waren hienach nicht bloße Werkzeuge einer über sie kommenden Macht, sie waren ihrer selbst mächtig, wußten, was sie redeten, und sprachen mit verständiger Berücksichtigung der vorliegenden Verhältnisse. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß in dem prophetischen Zustande etwas seyn mußte, was einseitig gehegt, leicht das Ueberschreiten der von Paulus hier gezogenen Gränze herbeiführen konnte. Bei solchen, die die Gabe der *διδασκαλία* hatten, würde sich, was der Apostel hervorhebt, von

selbst verstanden haben und kein Grund vorhanden gewesen seyn, es einzuschärfen.

Noch entscheidender aber ist 1 Cor. 14, besonders V. 14. 15. 19. Der Apostel bezeichnet es hier als einen Mangel der Gabe des Zungenredens im Verhältniß zu der Gabe der Prophetie, daß das beiden gemeinsame *πνεῦμα* sich bei der ersteren zu gewaltsam und einseitig geltend macht, während dagegen bei der Prophetie das *πνεῦμα* und die durch dasselbe gewirkte Ekstase Hand in Hand geht mit dem *νοῦς*, dem verständigen Bewußtseyn, womit unmittelbar zusammenhängt, daß die Prophetie mehr zur Einwirkung auf andere geeignet ist: mit dem Zurücktreten des Verstandes hört auch die Verständlichkeit auf. Die Montanistische amentia kann nicht bestimmter ausgeschlossen werden, als es durch diese Stelle geschieht.

Mit Recht haben auch schon die Kirchenväter darauf hingewiesen, daß der Character der prophetischen Rede im Widerspruche mit der amentia stehe, indem in ihr, im Gegensatze gegen montanistische Verworrenheit, überall lichtvolle Klarheit und Schärfe des Gedankens zu finden sey. Der Augenschein zeigt, daß, was Steinbeck, der Dichter ein Seher S. 134, überhaupt von der wahren Begeisterung sagt: „Der Begeisterte fühlt nicht bloß lebendiger, er denkt auch schärfer und klarer" im höchsten Grade auch von der Eingeistung gilt.

Aber nicht minder entscheidend sind die Gründe dafür, daß das verständige Bewußtseyn bei den Propheten nur das Secundäre, Hinzutretende war, daß sie sich im Geiste, in einem von dem gewöhnlichen durchaus abgetrennten Zustande befanden*).

Auf einen solchen führen schon die vorbereitenden Mittel,

---

*) Delitzsch bibl. Psychol. S. 309: „Wie es Acte des Geisteslebens gibt, welche dem reflectirten Selbstbewußtseyn zuvorkommen, so gibt es auch solche, welche das vorhandene zurückdrängen."

deren sich die Propheten bedienten. Elisa spricht in 2 Kön. 3, 15: Und jetzt holet mir einen Spielmann, und es geschah — heißt es — so wie der Spielmann spielte, so kam auf ihn die Hand des Herrn. Die Thatsache, daß der Prophet sich durch Musik auf das Weissagen vorbereitet, setzt voraus, daß zwischen der (heiligen) Musik und der Prophetie eine innere Verwandtschaft besteht. Dieß wird auch bezeugt durch 1 Sam. 10, 5: „Und du triffst die Schaar der Propheten herabsteigend von der Höhe und vor ihnen Harfe und Pauke und Flöte und Cither," wonach in Samuels Zeit die Söhne der Propheten in Begleitung von musikalischen Instrumenten weissagten. Ebenso auch durch 1 Chron. 25, 1, wo Assaph, Heman und Jeduthun als die Propheten auf Cithern u. s. w. bezeichnet werden*), V. 2, wo Assaph ein Weissagen, נבא, beigelegt wird, V. 15, wo Assaph, Heman und Jeduthun in der Eigenschaft als Musiker als Schauer des Königes bezeichnet werden, mit Uebertragung des Namens, der gewöhnlich nur den Propheten eignet. Alles dieß führt darauf, daß eine innere Verwandtschaft stattfinden muß zwischen der wahrhaft heiligen Musik und der Prophetie. Das gemeinsame Gebiet kann nur das der Unmittelbarkeit seyn, des Entrücktseyns über das Gebiet der bloßen Reflexion, womit nicht nothwendig eine totale Aufhebung des verständigen Bewußtseyns gegeben ist, das sich vielmehr auch als Verklärung desselben gestalten kann. „Die Musik — sagt Novalis, Schriften 2 S. 359 — redet eine allgemeine Sprache, durch welche der Geist frei und unbestimmt angeregt wird, so daß er auf Augenblicke in seiner Heimath ist." — Wie mit der Musik, so muß nach 2 Chron. 29, 30 die Prophetie auch mit der Poesie verwandt seyn. Assaph wird dort als Psalmendichter חזה, Schauer,

*) Oberflächlich und ungenügend Clericus: locutione ex eo orta, quod prophetae solerent adhibitis ejusmodi instrumentis laudes dei canere.

genannt, eine Bezeichnung, die gewöhnlich nur von den Propheten gebraucht wird. Bezeugt wird diese Verwandtschaft auch durch die der poetischen nahe verwandte Sprache der Propheten*); deren Character, wenn die prophetische Ekstasis verkannt wird, kaum als erklärlich sich darstellt.

Cornelius a Lapide bemerkt zu Ez. 1, daß die Propheten sich mehrfach an die Flüsse gesetzt haben, damit sie in Stille und lieblicher Umgebung durch das sanfte Geräusch des Wassers erquickt und aufgeweckt und zu göttlichen Entzückungen vorbereitet werden möchten. Ezechiel hat nach C. 1, 3 am Flusse Kebar das erhabene Gesicht von den Cherubim. Daß dieß nicht zufällig ist, daß der Fluß im inneren Connexe mit der Weissagung

---

*) Für eine im Zusammenhange mit ekstatischen Zuständen stehende und dadurch bedingte Veredelung der Sprache lassen sich viele Thatsachen beibringen. In einem Berichte des Pfarrers Kern in Hornhausen an die Pr. Regierung in Halberstadt vom J. 1738 wird erzählt: „Nach dem gläubig und heiter genossenen Abendmahl fiel der Kranke in eine Starrsucht, so daß er für todt gehalten und aufs Stroh gelegt wurde. Erwachend ließ er den Pfarrer rufen und erzählte ihm nun die im Todtenschlafe erhaltenen wunderbaren Gesichte und wie er sein vergangenes Leben und alle seine Fehltritte, die er längst vergessen gehabt hatte, vollkommen in demselben übersehen, dann herrliche Töne vernommen und einen unaussprechlichen Lichtglanz geschaut habe. Der Pfarrer fügt hinzu, daß der vorher körperlich elende Kranke nach den Starrsuchten ganz frisch gesund und schmerzensfrei erschienen sey und das Gesicht wie das eines Jünglinges in seiner Blüthe geglänzt habe." Das muß ich gestehen, daß sein Verstand nach der letzten Ohnmacht ungemein zugenommen. Denn er sprach nicht mehr wie ein gemeiner Mann und wie zuvor, sondern es war Alles kräftig, nachdrucksvoll und durchdringend, als ob er die Redekunst in der kurzen Zeit seiner Ohnmacht erlernt. Denn anstatt ich anfangs sein Lehrer und Tröster war, so wandte sich nun das Blatt um, und ich war gegen ihn wie ein Kind und hörte seinen Reden mit Verwunderung zu." Steinbeck S. 451 sagt: „Hellsehende, welche im gewöhnlichen Lebenszustande an eine Mundart voller Provincialismen gewöhnt waren, redeten in jenem höheren Zustande in der reinsten Schriftsprache und in dem gewähltesten Ausdrucke. Wie sich die Züge des Gesichtes veredeln, so veredelt sich auch die Sprache, sie bekommt eine neue bisher unbestimmte Würde, Innigkeit und Ausdruck."

steht, erkennen wir aus Dan. 10, 4: „Am 24 Tage des ersten Monates war ich zur Seite des großen Stromes Chiddekel," vgl. mit 10, 1. 8, wonach Daniel dort ein „großes Gesicht" sah, welches „großen Krieg" bedeutete. Der große Strom, wie der Chiddekel so nachdrücklich bezeichnet wird, steht offenbar in Beziehung zu dem großen Gesichte. Der Anblick und das Rauschen des großen Stromes war die Vorbereitung auf dasselbe. Daß der Strom in innerlichem Zusammenhange mit der Prophetie steht, — es findet eine Verwandtschaft statt zwischen dem unmittelbaren Geistesleben und dem Naturleben — erhellt auch aus C. 8, 2, wo Daniel in der Vision an den Fluß Ulai versetzt wird; danach kann die Localität auch in C. 10 nicht gleichgültig oder zufällig seyn. Nach Apgsch. 16, 13 (*ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πόλεως παρὰ ποταμὸν, οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι*) war am Flusse sogar die Gebetsstätte der Juden. Das Gebet erscheint mehrfach als die Vorstufe des prophetischen im Geiste seyns.

Von der gewöhnlichen Ansicht von der Prophetie aus läßt sich nicht erklären, weshalb von Abraham an, Gen. 22, 3, die Nacht vorzugsweise als die Zeit prophetischer Mittheilungen erscheint. Bileam erwartet nach Num. 22, 8 die Nacht, um den Abgesandten des Königes von Moab Antwort geben zu können. Dem Samuel offenbart sich der Herr zuerst, da er im Hause des Herrn liegt auf seinem Lager. In 2 Sam. 7 weiß Nathan dem David das Allgemeinste sogleich zu antworten. Die speciellen Aufschlüsse in Bezug auf die vorliegende Frage erhält er nach V. 4 erst in der Nacht: „Und es geschah in dieser Nacht, da kam das Wort des Herrn an Nathan und sprach," eine Thatsache, aus der zugleich erhellt, daß der Zustand der Propheten ein durchaus außerordentlicher war, daß die Gabe der Weissagung ihnen nicht in gleicher Weise einwohnte, wie Glaube, Liebe, Hoffnung. Es ist gewiß nicht zufällig, daß Sacharja die ganze Reihe

der Visionen in dem emblematischen Theile in der Nacht hat, C. 1, 8. Die Nacht, welche einen Schleier über das Sichtbare zieht, erleichtert die tiefe Concentration der Seele, welche die Vorbedingung der Eingeistung ist*).

Auf einen ekstatischen Zustand der Propheten führt auch die uns mehrfach entgegentretende Verwandtschaft der prophetischen Gesichte mit den Träumen. Abraham, der Prophet, Gen. 20, 7, hat in Gen. 15, 1 erst ein Gesicht, dann versinkt er in V. 11 in einen prophetischen Schlaf. In Num. 12, 6 spricht der Herr zu Aharon und Mirjam: Wenn einer ist euer Prophet, d. h. wenn einer in eurer Weise Prophet ist, bei Propheten eurer Klasse, so gebe ich der Herr im Gesichte mich ihm kund, im Traume rede ich zu ihm. Nach der Auffassung der Kirchenväter findet sich für solche Zusammenstellung kein Grund. Die Brücke zwischen Gesicht und Traum erscheint da als abgebrochen. In Jo. 3, 1 heißt es: „Es weissagen eure Söhne und Töchter, eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge werden Gesichte haben.“ Daniel war nach C. 1, 17 erfahren in allem Gesicht und Träumen. In C. 7 hat er in der Nacht einen prophetischen Traum. Im Traume erhält er auch die Deutung des Gesehenen. In C. 8, 1 heißt es: Im dritten Jahre des

---

*) Vgl. Steinbeck, der Dichter ein Seher S. 114: „Es ist ganz natürlich, daß während des geräuschvollen Tages, wo fortwährend die Thätigkeit unserer Sinnesorgane nach außen in Anspruch genommen wird, die Zerstreuung eine Sammlung unserer Gedanken weniger zuläßt, als es bei Nacht möglich ist, wo die Sinnen ausruhen und von innen aus durch neue Kraft sich zu stärken suchen.“ Tholuck, verm. Schr. 1 S. 59: „Es gibt eine zwiefache Stufe des Geistes, die des unmittelbaren, ungetheilten, mehr potentiellen Bewußtseyns, und die des entfalteten, getheilten, actuellen Bewußtseyns. — — So wie das explicirte bewußte Leben des Geistes mit dem Tage Verwandtschaft hat, an welchem alle Gegenstände in bestimmten Umrissen auseinandertreten, so dies involvirte Geniusleben mit der Nacht, in welcher alles untermischt zerfließt. So waltet denn auch der Geist als Genius mehr in der Nacht, als bewußter Geist am Tage.“

Königreiches des Königes Belsazar erschien mir, Daniel, ein Gesicht nach dem, so mir im Anfange erschienen war." Es handelt sich hier um eine Offenbarung im wachenden Zustande, vgl. Ch. B. Michaelis und zuletzt Hitzig. Beide Offenbarungsformen werden, zum Beweise ihrer inneren Verwandtschaft, durch den gleichen Namen חזון bezeichnet. Das Gemeinsame ist, daß, im Traume und in der Vision die äußeren Sinne ruhen und die Anschauung die Reflexion in den Hintergrund zurückdrängt, wenn auch die letztere bei der Vision nicht als unbedingt ruhend zu denken ist*).

Daß der Zustand der Propheten ein von dem gewöhnlichen abgesonderter, außerordentlicher war, zeigen Stellen wie Ez. 1, 3: „Und es war dort auf ihm die Hand des Herrn," Jarchi: praevaluit ipsi prophetia etiam invito, 3, 14: „und die Hand des Herrn war über mir stark."**) Darauf führt auch das neutestamentliche: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*, 2 Petr. 1, 21, wozu Knapp in der

---

*) Delitzsch bibl. Psychol. S. 239: „Jeder tiefe Schlaf ist zwar, sofern die Seele aus ihrer Bezogenheit auf die Außenwelt in ihre Beziehung auf sich selbst und den Geist und durch ihn auf Gott entrückt wird, eine ἔκστασις, aber es gibt auch schon natürlicherweise eine dem ähnliche Verinnerung im Wachzustande und geistlicherweise eine eigens für Offenbarungszwecke von Gott gewirkte. Das ist die Ekstase (von ἐκστῆναι, Gegensatz σωφρονεῖν, vom tageshellen, nüchternen discursiven Denken, 2 Cor. 5, 13.)

**) Mehrere St., die man vielfach zum Beweise für den das natürliche Leben gewaltsam unterdrückenden Einfluß des Geistes Gottes angeführt hat, sind nicht beweisend. Die Krankheit, in die Daniel nach C. 8, 27 in Folge der Vision verfällt, ist nach C. 7, 15 nicht Folge der Anstrengung des ekstatischen Zustandes, sondern des gewaltigen Inhaltes: die Gesichte seines Hauptes schreckten ihn. In Dan. 10, 8—10 ist die tiefe Erschöpfung und das Niedersinken Folge der Herrlichkeit des Geschauten: Und ich sah dieß große Gesicht (die Erscheinung Michaels) und es blieb in mir keine Kraft u. s. w. Selbst auf die, welche das Gesicht nicht sahen, fiel großer Schrecken und sie flohen und verbargen sich, V. 7. Aehnliches gilt von Gen. 15, 12. Ez. 1, 28. 3, 23. 43, 3. Apoc. 1, 17. Vgl. meine Schrift über Bileam S. 141 und m. Comm. zu Apoc. 1, 17.

Abh. über diese St. in den opusc. die Ausdrücke der Profanschriftsteller κατέχεσθαι ἐκ θεοῦ, corripi deo, deum pati vergleicht. Schon Crusius theol. proph. 1 p. 94 sucht mit Recht darin, daß der Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen ein außergewöhnlicher, nicht fortgehender war, den Grund der Erscheinung, daß bei ihnen die Formel: so spricht der Herr, so häufig wiederholt wird, während sie bei den Aposteln, deren göttliche Erleuchtung eine fortgehende war, nur selten, dann vorkommt, wenn sie wie 1 Cor. 7, 10 ihre Rathschläge von den Geboten des Herrn unterscheiden.

In den Augen der Weltleute galten die Propheten als Wahnsinnige. Es mußte also ein Berührungspunct des prophetischen Zustandes mit dem Wahnsinne vorhanden seyn. In 2 Kön. 9, 11 sagen die Hofbedienten zu Jehu, als ein Prophet bei ihm gewesen: „warum ist dieser Unsinnige, מְשֻׁגָּע, zu dir gekommen"*). „Jeder Mann, der unsinnig ist und weissagt," משגע ומתנבא so schreibt in Jer. 29, 26 ein falscher Prophet von den wahren. Die Annahme Keils in dem Comm. zu der ersteren St., der Prophet werde blos wegen seines Glaubens also bezeichnet, „wie noch jetzt nicht selten diejenigen, welche ihren Glauben rücksichtslos vor der Welt bekennen, von den Ungläubigen als verrückte Köpfe verspottet werden," scheitert an der zweiten St., wo der Wahnsinn mit dem Weissagen in unmittelbare Verbindung gesetzt wird. Sie zeigt sich aber auch bloß auf die erstere St. gesehen als unpassend. Das: ist Friede, und was sie thun, da ihnen die Rede des Propheten mitgetheilt wird, zeigt, daß משגע profane Bezeichnung nicht eines Gläubigen, sondern eines Propheten, eines Organes Gottes ist. Weil sie in dem Erschienenen einen solchen erkennen, ruhen sie nicht, bis sie erfah-

*) Michaelis: videbantur vulgo prophetae non satis compotes mentis.

ren haben, was er geredet hat. Der Vergleichungspunct kann kein anderer seyn als der, daß der Zustand der Propheten ebenso wie der der Wahnsinnigen sich als ein abnormer darstellt, wenn das gewöhnliche Bewußtseyn als Maßstab angenommen wird*).

Bileam leitet in Num. 24 seine Weissagung also ein: V. 3: „Es weissagt Bileam der Sohn Beors, Und es weissagt der Mann mit verschlossenem Auge. V. 4. Es weissagt der Hörer göttlicher Rede, der das Gesicht des Allmächtigen sieht, Niederfallend und geöffneter Augen." Bileam bezeichnet sich als den Mann mit verschlossenem Auge, mit Beziehung auf die Ekstase, bei der die Verschließung der äußeren Sinne mit der Oeffnung der inneren Hand in Hand geht. Steinbeck S. 121 ff.: „Je größer die Ruhe und Abgezogenheit von der Welt ist, in welcher die Seele verharrt, desto klarer wird das Anschauen des Sehers, desto inniger und reiner die Flamme des Dichters" u. s. w. Bei solchen, welche auf der höchsten Stufe innerlicher Förderung stehen, kann allerdings Eingeistung stattfinden, ohne ein äußeres Verschließen der Sinne, bei Männern aber wie Bileam, der auf einer niederen Stufe des inneren Lebens stand und über sie nur momentan durch die Einwirkung des Geistes erhoben wurde, bildete das Verschließen des Auges die nothwendige Grundlage der Oeffnung des Auges. Das aber ergibt sich aus dem: „der Mann mit verschlossenem Auge" als allgemeines Merkmal des prophetischen Zustandes, daß der Prophet nicht hingenommen seyn darf von den Eindrücken der Außenwelt, daß er in Ruhe und Abgezogenheit von der Welt verharren, daß er in eine höhere

*) Steinbeck S. 540: „Der wahrhaft Begeisterte und der Wahnsinnige sind von dem gewöhnlichen Standpuncte des Erkennens und Fühlens verrückt, ihre Thätigkeit ist nicht wie in der wachen Existenzweise durch die Sinnen vermittelt, sie sind in gewissem Verstande von Sinnen." Vgl. Passavant S. 153.

Region emporgehoben seyn muß.*) — Als eine zweite Bedingung der Oeffnung des Auges erscheint das Niederfallen: niederfallend und geöffneten Auges. נפל weist hin auf das Gewaltsame der Eingeistung, welche wie ein gewappneter Mann über den Seher kommt und ihn zu Boden wirft. Die Eingeistung nahm einen so gewaltsamen Leib und Seele zu Boden werfenden Character nur da an, wo sie wie bei Bileam einen unreifen Zustand vorfand. Je mehr das gewöhnliche Bewußtseyn von dem Geiste durchdrungen ist, desto weniger braucht sich der Geist bei seinen außerordentlichen Manifestationen in eine feindliche Stellung gegen dasselbe zu setzen. Das aber ergibt sich aus dem: niederfallend, als allgemeines Merkmal des prophetischen Zustandes, daß während desselben ein ungewöhnliches Zurückdrängen des natürlichen Lebens, des sinnlichen Vernehmens und Begehrens, der weltlichen Gedanken stattfand, ein noch stärkeres wie in dem Gebete, welches als die Vorstufe der Ekstase zu betrachten ist.

Daß der prophetische Zustand sich äußerlich als ein von dem gewöhnlichen ganz verschiedner kund gab, zeigt auch die Erzählung 1 Sam. C. 10. Zu Saul wird in V. 6 gesagt: der Geist des Herrn wird über dich kommen und du wirst mit ihnen weissagen" und V. 11, da Saul unter den Propheten weissagt, sagen Alle, die ihn früher kannten, mit Verwunderung:

---

*) Was Novalis, Schr. Th. 2 S. 472, von der dichterischen Begeisterung sagt, leidet auch auf die prophetische Eingeistung eine gewisse Anwendung: „Das willkürlichste Vorurtheil ist, daß dem Menschen das Vermögen außer sich zu seyn, mit Bewußtseyn jenseits der Sinne zu seyn versagt sey Der Mensch vermag in jedem Augenblicke ein übersinnliches Wesen zu seyn. — — Freilich ist die Besonnenheit, Sichselbstfindung in diesem Zustande sehr schwer da er so unaufhörlich, so nothwendig mit dem Wechsel unserer übrigen Zustände verbunden ist. Je mehr wir uns aber dieses Zustandes bewußt zu werden vermögen, desto lebendiger, mächtiger, genügender ist die Ueberzeugung, die daraus entsteht: der Glaube an ächte Offenbarungen des Geistes. Es ist kein Schauen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles dreies, eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit."

„Was ist dem Sohne Kis geschehen? Ist Saul auch unter den Propheten?" Es mußte also mehr an Saul bemerklich seyn, als daß er in die Gesänge der Prophetenschüler mit einstimmte.

Nach 1 Sam. 19 werden alle Boten, welche Saul aussendet, David zu fangen, die ersten, die zweiten und die dritten, da sie die Schaar der Propheten weissagen sehen, von dem Geiste Gottes ergriffen, also daß auch sie weissagen. Zuletzt geht auch Saul selbst, aber auch er, obgleich das Göttliche ihm ein Fremdes ist, vermag dem gewaltigen Eindrucke nicht zu widerstehen, auch über ihn kommt der Geist Gottes und er weissagt. Es heißt in V. 24: „Und auch er zog seine Kleider aus und auch er weissagte vor Samuel und fiel nackt diesen ganzen Tag und diese ganze Nacht. Darum sagt man: ist auch Saul unter den Propheten." Daß der Zustand der Propheten ein gehobner, ein solcher der Verzückung ist, erhellt schon aus der Wirkung, den er hier auch auf rohe, gottentfremdete Gemüther ausübt. Saul zieht sich vor innerer Hitze die Kleider aus — das ערם nicht grade ganz nackt, vgl. Jes. 58, 7. Hi. 24, 7. 10 — und fällt von der göttlichen Kraft zermalmt zu Boden *). Von besonderer Bedeutung ist das: Und auch er, גם הוא. Es wird nicht angehen, daß man bei den Boten stehen bleibt; eine solche Beschränkung müßte näher bezeichnet seyn. Die ganze anwesende Gesellschaft, an ihrer Spitze die Söhne der Propheten, that ebenso wie Saul. Eine Ausnahme bildete nur der nach V. 20 eine superiore Stellung einnehmende Samuel, bei dem sich die Eingeistung nicht durch so gewaltige Symptome kundgab, weil er auf einer höheren Stufe des geistlichen Lebens stand.

*) Wie wenig sich die gewöhnliche Ansicht von der Prophetie in solche Stellen finden und ihnen gerecht werden kann, zeigen die Glossen von Michaelis: exuit vestes consuetas et induit sacras, pauciores et leviores, ut David coram arca, und zu dem: er fiel: humilis coram deo ut reliqui discipuli.

Sehr bezeichnend für den prophetischen Zustand ist Jerem. 31, 26, wo es nach den herrlichsten Verheißungen für die trauernde Zion heißt: Darum (um solche herrliche Offenbarung zu erlangen) wachte ich und sah und mein Schlaf war süß mir. Der Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen ist zugleich ein Erwachen und ein Schlafen, ein Schlafen wegen der Quiescirung der niederen Sinne, ein Erwachen wegen der Energie des höheren Sinnes. Die vielfach mißverstandene St. erhält auf der einen Seite Licht aus Num. 24, 3. 4: das verschlossene Auge dort correspondirt dem Schlafe hier, das geöffnete Auge dem Erwachen und Sehen; auf der anderen Seite aus Sach. 4, 1: „Und der Engel, der mit mir redete, kehrte zurück und weckte mich wie einen Mann, der vom Schlafe erweckt wird," wo der gewöhnliche menschliche Zustand als ein solcher geistigen Schlafes erscheint, der prophetische als ein geistiges Wachen, Th. 3, 1 S. 290.

Betrachten wir die Weissagungen im Einzelnen, so führen uns die mannigfachsten Spuren auf einen von dem gewöhnlichen ganz abgetrennten Zustand. Man fasse z. B. die Weissagung gegen Babel in Jes. 21 ins Auge. Daß wir hier ganz von dem gewöhnlichen Terrain entrückt sind, zeigt z. B. V. 6: „Stelle auf den Wächter, was er siehet, wird er anzeigen" — der Wächter, den der Prophet in der Entzückung aufstellt, ist gleichsam sein objectives Ich — V. 7: „Und er siehet Wagen, Reiter bei Paaren, Wagen von Eseln, Wagen von Kameelen, und hat mit großem Fleiße Achtung darauf. V. 8. Und er rufet als Löwe (mit Löwenstimme, Apoc. 10, 3: *καὶ ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾶται*): auf der Warte des Herrn stehe ich beständig bei Tage und auf meiner Wacht stehe ich alle Nächte. V. 9. Und siehe da, es kommen Wagen, ein jeder mit zwei Reitern, und er antwortete und sprach: gefallen, gefallen ist Babel und alle Bilder ihrer Götter zerbrach er zur Erde." Dann

auch V. 3 u. 4, wo der Pr. in der Person Babels auftritt und zwar nicht des Babels der Gegenwart, sondern der Zukunft, Th. 1 S. 493. So lebhaft ist die Anschauung, daß der Pr. gleichsam sich selbst vergißt, daß die Stimmung derer auf ihn übergeht, in deren Mitte er gestellt ist. Wie sehr der Prophet entrückt ist von dem Standpuncte seines gewöhnlichen Seyns und Denkens, zeigt auch die Anrede an die Feinde in V. 2: „zeuch herauf Elam, belagere Madai,“ in V. 5 an die Belagerten: „erhebet euch ihr Fürsten, salbet den Schild.“ Alles dient zur Bestätigung von V. 2: ein hartes Gesicht ward mir angezeigt, wonach wir hier nicht ein Product verständiger Betrachtung, sondern ein Gesicht, die Anschauung eines solchen vor uns haben, der von dem Boden gemeiner Wirklichkeit entrückt ist.

Ideale Personen treten bei den Propheten auf die Scene, so die Stimme, welche aus Seir ruft: Hüter, wie steht's in der Nacht, Jes. 21, 11, der Späher, welchen der Prophet bestellt, V. 6, die Stimme rufend in der Wüste, C. 40, 3, die Stimme, welche spricht: predige, C. 40, 6, die Späher Zions in C. 52, 8, die Wächter auf Jerusalems Mauern, C. 62, 16.

Auf den ekstatischen Zustand weist auch der lebhafte Verkehr mit der Engelwelt hin, wie er uns besonders bei Daniel und Sacharja entgegentritt. Dieser Verkehr ist überall ein characteristisches Merkmal religiöser Ekstase. So lange der νοῦς die Herrschaft führt, liegt die diesseitige Welt in klaren und scharfen Umrissen vor uns; die Pforten der jenseitigen werden durch die Ekstase geöffnet. Was bei der niederen Ekstase sich unklar und verworren darstellt, weil phantastische Träumereien sich einmischen, das wird bei der höchsten Form der Ekstase, der prophetischen, klar und rein geschaut. Wir haben in ihr die unmittelbare Anbahnung des jenseitigen Zustandes, in dem an die Stelle des Glaubens an die übersinnlichen Realitäten das Schauen derselben tritt.

Ezechiel wird nach C. 8 nach Jerusalem gebracht „in Gesichten Gottes." Es kam ihm ganz so vor, als ob er leiblich dorthin versetzt wurde, C. 8. 3: „Und er streckte aus, was wie eine Hand aussah und führte mich bei dem Schopfe meines Hauptes und es hob mich der Geist zwischen Himmel und Erde und brachte mich nach Jerusalem." In gleicher Weise wird er nach Chaldäa zurückversetzt. Der Zustand, in dem ihm der Inhalt von C. 8—11 offenbart wurde, wird in C. 11, 24 scharf gegen den gewöhnlichen abgegränzt und als ein ekstatischer characterisirt: „Und der Geist hob mich auf und brachte mich nach Chaldäa zu der Gefangenschaft, im Gesichte, im Geiste Gottes, und es ging hinweg von mir das Gesicht, welches ich gesehen."

Der h. Paulus schildert in 2 Cor. 12 einen prophetischen Zustand, in welchem er sich einst befunden*). Rückert bemerkt dort: „Was den Zweifel anlangt, ob er bei der Entrückung in den Himmel im Leibe gewesen oder nicht, so — — dient er uns zum sichersten Beweise, daß Paulus, als ihm dies widerfuhr, in einem Zustande gewesen, wo das verständige Bewußtseyn ihn so sehr verlassen hatte, daß er sich hinterher ein Urtheil über denselben nicht zutraute." Daß das verständige Bewußtseyn sich nicht zu der Höhe der unmittelbaren Erkenntnisse zu erheben vermochte, welche Paulus in diesem ekstatischen Zustande empfing, daß der *νοῦς* hinter dem Geiste in bescheidner Entfernung zurückbleiben mußte, zeigt V. 4: *ἤκουσεν ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.*

Die Gränze, welche in 1 Cor. 12, 28. 29. Eph. 4, 11 zwischen den Propheten und den Lehrern gezogen wird, vermögen diejenigen nicht zu erkennen, welche die prophetische Ekstase läugnen.

*) Vgl. in Bezug auf prophetische Zustände der Apostel meinen Comm. zur Apoc. Th. 1 S. 54 ff.

Es ist nach allem, was wir ausgeführt haben, nicht zu verkennen, daß sich die biblischen Propheten nicht minder wie die heidnischen Seher in einer ἔκστασις befanden. Die LXX bedienen sich Gen. 15, 12 schon dieses Ausdruckes. Wie die Kchvv. die Ekstase läugnen konnten, läßt sich um so weniger begreifen, da im N. T. nicht blos die Sache, sondern mehrfach auch der Ausdruck vorkommt, Apgsch. 10, 10. 11, 5. 22, 17. In C. 10, 10. 22, 17 erscheint die ἔκστασις als verschieden von dem Gebete, das ihr vorangeht, sie muß also etwas Anderes seyn, als ein gehobener Zustand des Gemüthes im gewöhnlichen Sinne. Bengel: Preces aptum faciunt ad recipiendam revelationem: et ecstasis munit hominem contra suum ipsius spiritum. Die ἔκστασις erscheint als etwas plötzlich und dem Betheiligten selbst unerwartet Eintretendes, als etwas Angethanes, Abnormes: ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις, C. 10, 10. Es werden in ihr Erkenntnisse gewährt, die über das gewöhnliche Erkennen weit hinausliegen und die auch in der Form sich von ihm unterscheiden, nicht ein Denken, sondern ein Sehen und Hören. Den Gegensatz gegen die ἔκστασις bildet das: „da Petrus wieder in oder bei ihm selbst war," γενόμενος ἐν ἑαυτῷ in Apgsch. 12, 11. Sachlich parallel den St., in denen der ἔκστασις gedacht wird, ist Apoc. 1, 10: Ich war im Geiste an des Herrn Tage, wo das: im Geiste seyn, im eminentesten Sinne steht, von dem Zustande der Eingeistung, bei dem das natürliche Leben völlig überwältigt wird.

Steudel hat gegen die Annahme einer prophetischen Ekstasis eingewandt*): Nehmen wir die Sprüche eines Haggai vor uns. Da ist von ferne nicht an ein Entrücktwerden aus dem ordentlichen Bewußtseyn bei den Propheten zu denken; er erinnert an das, wie es die Juden hielten, an das, wie sie es halten sollten,

*) Ueber Auslegung der Propheten. Tüb. Zeitschr. 34, Hft. 1 S. 119.

und wie dann in ihre Verhältnisse sichtbarer Segen von oben eintreten werde." Aehnlich verhalte es sich mit einem großen Theile der Weissagungen des Jeremias.

Aber es ist gewiß nicht wohlgethan, wenn man das Wesen einer großartigen geschichtlichen Erscheinung aus ihren letzten Kundgebungen beurtheilen will. In den spätesten Propheten stellt sich uns der Uebergang der Prophetie zur Schriftgelehrsamkeit dar. Man wird von vornherein nicht daran zweifeln können, daß die prophetische Gabe ihre verschiednen Grade hat. Die richtige Weise zur Erkenntniß des prophetischen Zustandes wird die seyn, daß man vor allem die Koryphäen des Prophetenthums ins Auge faßt. Hat man aus ihnen den tieferen Einblick in das Wesen der prophetischen Ekstasis gewonnen, so wird man befähigt werden, ihre unscheinbaren Spuren auch in den letzten Ausläufern noch zu erkennen. Daß bei Haggai mehr vorhanden seyn muß, als sich auf den ersten Anblick darbietet, das erhellt schon aus der Wirkung, welche seine kurzen und unscheinbaren Reden hervorgebracht haben. Diese erklärt sich nur daraus, daß er ein Seher und Schauer war, daß die göttliche Wahrheit ihm auf dem Wege eines unmittelbaren Kundgebens sich mitgetheilt hatte, und deshalb über die Hörer eine imponirende Gewalt ausübte. Wem der Sinn erst geöffnet worden, dem wird die Ekstase grade an diesen unscheinbarsten Erzeugnissen ganz besonders klar werden.

Philo, quis rerum divinarum sit haeres p. 404. Hösch., hat das Wesen des prophetischen Zustandes also bezeichnet: *ἕως μὲν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται, κατὰ τὸ εἰκος ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατακωχή τε καὶ μανία. Ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον· ὅτε δὲ ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει· τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικί-*

ζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν· κατὰ δε τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν ἐσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἐστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος, ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε. Richtige und tiefe biblische Erkenntnisse liegen hier vor, aber, wie das die Weise Philos ist, untermischt mit Anschauungen, welche aus der heidnischen Philosophie, namentlich aus Plato entlehnt sind, der sich über das Wesen der Weissagung im Jon und Phädrus ausspricht und dasselbe in eine völlige Unterdrückung der menschlichen Thätigkeit und des verständigen Bewußtseyns setzt. Daß der prophetische Zustand ein ekstatischer sey, daß er zu Stande komme durch eine Ueberwältigung des *νοῦς* durch das *πνεῦμα* behauptet Philo mit Recht; daß er aber den *νοῦς*, statt ihm eine untergeordnete und dienende Stellung anzuweisen, völlig pausiren läßt, daß er von einer *μανία* redet, darin ist er auf das heidnische Gebiet übergetreten.

Wie verhält sich die biblische Prophetie zu der heidnischen Weissagung?

Der Berührungspuncte zwischen beiden sind offenbar mehr, als wie die Kirchenväter dieß anerkennen wollten. Gemeinsam ist das Außerordentliche, Ekstatische des Zustandes, womit das Vorübergehende dess. Hand in Hand geht, wie uns dasselbe, was die biblische Prophetie betrifft, durch 2 Kön. 4, 27 veranschaulicht wird, gemeinsam die tiefe Concentration der Seele durch das Zurücktreten des sinnlichen Wahrnehmens, gemeinsam auch das Zurücktreten des verständigen Erkennens und das Aufgeschlossenseyn des inneren Sinnes, eines Vermögens der unmittelbaren Wahrnehmung.

Daneben aber finden sich durchgreifende Unterschiede. Daß solche vorhanden seyn müssen, wird jedem von vornherein klar seyn, der nur die Abstammung des Griech. *μάντις* von *μαίνω*

ins Auge faßt*) oder die Schilderung der Pythia bei dem Scholiasten zum Plutus des Aristophanes und bei Lucanus B. 5.

— Bacchatur demens aliena per antrum
Colla ferens, vittasque dei, Phoebaeaque serta
Erectis discussa comis, per inania templi
Ancipiti cervice rotat, spargitqne vaganti
Obstantes tripodas, magnoque exaestuat igne
Iratum te, Phoebe, ferens.

Ebenso die Schilderung der Cassandra bei Aeschylus Agam. 1072—1172 und bei Lykophron. Nach Lucian stand den Sehern Schaum vor dem Munde, die Augen rollten, die Haare flogen, das ganze Aussehen war grausenhaft, die Bewegung wie die eines Rasenden.

Der Hauptunterschied nun ist der, daß die heidnischen Propheten und die falschen Propheten unter Israel Propheten aus ihrem eignen Herzen waren, wie Jeremias sie nennt, daß das eigentliche Princip der wahren Prophetie, der Geist Gottes ihnen fehlte, und daß sie ein schlechtes Surrogat für ihn dadurch zu erwerben suchten, daß sie alles aufboten, mit Unterdrückung der Sinne und des Verstandes die höchste Steigerung der Phantasie, herbeizuführen. Mit Recht unterscheidet Passavant Vorw. S. VI eine doppelte Art des ekstatischen Hellsehens: „Bei den Erscheinungen des ekstatischen Hellsehens haben manche Erklärer das unmittelbare Wahrnehmen als ein niederes, unter der Reflexion stehendes, andere als ein höheres Vermögen des Geistes betrachtet. Aus der Natur der menschlichen Seelenkräfte ergibt sich aber wohl, daß es zwei Arten dieses unmittelbaren Wahrnehmens gibt, ein niederes, das der Natur des Instinctes ent-

*) Nägelsbach, die nachhom. Theologie der Griechen S. 174: „Ein solches μανῆναι wird insbesondere auch den apollinisch begeisterten Sibyllen zugeschrieben, deren Pausanias 10, 12, 1 mehrere nennt und von einer derselben sagt: ταῦτα μὲν δὴ (τὰ ἔπη) μαινομένη τε καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ κατέχος πεποίηκεν.

spricht, als Attribut der thierischen Seele, und ein höheres, das in einer freieren Thätigkeit des Geistes besteht. Das instinctartige Fernfühlen und Vernehmen, das ja die Thiere in höherem Grade haben als der Mensch, ist offenbar ein niederes Vermögen als der reflectirende Verstand. Dagegen ist der lichte Geistesblick, mit welchem der geniale und begeisterte Denker, Dichter, Tonsetzer sein Werk plötzlich überblickt und durchschaut, ein gewiß über dem reflectirenden Verstande stehendes, höheres unmittelbares Erkennen." Derselbe sagt S. 129: „Wie die Schlüssel verschieden sind, welche die Tiefen der Seelen eröffnen, so ist es auch das Erschlossene. Es ist daher der größte Irrthum, wenn man alle Zustände der Art nach Einem Maaßstabe beurtheilt. Denn das Höchste und das Niedrigste, die Wahrheit und der Irrthum, die reinsten und die getrübtesten Zustände der Seele können sich in dieser Form des Lebens offenbaren." Dabei ist zu bemerken, daß P. die gute Ekstase nur nach ihren niedrigsten Erscheinungsformen, der künstlerischen und dichterischen Ekstase ins Auge faßt, nach Thatsachen, wie die, welche Mozart von sich bezeugt, „Alles das Finden und Machen geht in mir nur wie in einem schönen starken Traume vor," und Raphael, wenn er von einem seiner Werke sagt: „Es ist wie in einem angenehmen Traume vollendet und ich habe während der Arbeit immer mehr an den Gegenstand gedacht, als daran, wie ich ihn darstellen möchte," und welche Schiller im Wallenstein in den Worten im Auge hat: „Es gibt im Menschenleben Augenblicke, wo er dem Weltgeist näher ist als sonst." Das sind nur schwache Anbahnungen der wahrhaftigen Ekstase, aus denen das wahre Wesen derselben nicht erkannt werden kann, die nur dazu dienen können, als schwache Analogien das Verständniß zu öffnen für das eigentliche Geistesschauen, welches in der biblischen Prophetie vorliegt. Uebrigens findet sich diese Unterscheidung zwischen einem doppelten ekstatischen Zustande schon bei Tertullian. Er unterscheidet zwischen der ἔκστασις und

der *μανία*, dem furor und legt den letzteren den falschen Propheten bei.

Ein Unterschied besteht ferner in Bezug auf die Vorbereitungen und Mittel, wodurch der Zustand herbeigeführt wird. Bei der heiligen Ekstase dienten als solche das Gebet und die heilige Musik. Dagegen die heidnischen Seher wandten narkotische Mittel an, um sich in ihren unnatürlichen Zustand zu versetzen. Die Nachweisungen in dieser Beziehung findet man bei v. Dale de oraculorum ethnicorum origine atque auctoribus S. 140 ff. Strabo redet von einem *πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν*, dem Dampfe, der die Pythia begeisterte. „Die Verkehrtheit eines solchen Zustandes — sagt Passavant S. 340 — liegt auch in den Mitteln ihn hervorzurufen. Das Naturwidrige und darum Unsittliche dieses Zustandes besteht schon in der Desorganisation, die durch jene giftähnlichen Mittel erzeugt wird. Nicht durch eine Erhebung der Seele, wie in der reinen Ekstase, sondern durch eine organische und physische Zerstörung, durch eine Art von Selbstmord, wird in solchen Fällen die Seele von dem gewohnten Verkehre mit dem Körper getrennt."

Eine dritte Verschiedenheit besteht darin, daß der *νοῦς*, das verständige Bewußtseyn, bei den heidnischen Sehern völlig unterdrückt wird, während es dagegen bei den biblischen Propheten zwar eine untergeordnete Stelle einnimmt, aber doch nicht cessirt, vielmehr erhöht und armirt wird und der intellectuellen Anschauung so weit es geht in ihrem Fluge zu folgen sucht. Folge davon ist, daß die heidnischen Seher, wie ebenso auch die modernen Hellsehenden, keine Erinnerung in den wachenden Zustand herübernehmen — wenn die Ekstase aufhört, sagt Justinus von den Sibyllen, so schwindet die Erinnerung des Gesagten —, während dagegen auf biblischem Boden auch bei den höchsten Graden der Ekstase das Geschaute klar und scharf dem Geiste eingeprägt bleibt. Die Propheten bedürfen nicht wie die Sibyllen

Anderer, welche ihre Aussprüche aufzeichnen und deuten. „Und es ging hinweg von mir das Gesicht — sagt Ezechiel in C. 11, 25 — und ich redete zu der Gefangenschaft alle Worte des Herrn, die er mich sehen ließ."

Endlich, wie der Zustand, so ist auch das Product des Zustandes verschieden. Die heidnische Mantik, wie die moderne Hellseherei hat keine wahrhaftigen Aufschlüsse zu Tage gefördert, dagegen die biblische Prophetie hat eine Fülle göttlicher Erkenntnisse ans Licht gebracht, welche sich nun schon durch Jahrtausende als ein Salz der Erde bewährt haben.

Daraus, daß sich die Propheten bei ihren Weissagungen nicht in dem gewöhnlichen Zustande des herrschenden verständigen Bewußtseyns, sondern in der ἔκστασις befanden, leiten wir jetzt eine wichtige Folgerung ab. Alle göttlichen Offenbarungen wurden von den Propheten durch ein unmittelbares Vernehmen erkannt. Die Eindrücke geschahen bei ihnen auf den inneren Sinn, der, während die äußeren Sinne ruhten und die Reflexion in den Hintergrund trat, durch den Geist des Herrn angeregt wurde. Die heilige Ekstase hat dieß gemein mit der niederen. „Alle Ekstatische — sagt Passavant S. 52 — bezeichnen in der Regel ihre innere Thätigkeit als ein Schauen und reden von einem inneren Lichte." Die Uebereinstimmung ist aber nach dem bereits Ausgeführten nur eine formelle. „Das Gesicht — bemerkt mit Recht Tholuck S. 86 — ist eine innere Anschauungsform, mit der an und für sich weder über die Wahrheit noch über Irrthum in Betreff des Geschauten und Gehörten entschieden ist und nur in formeller Hinsicht, nicht in Betreff des Inhaltes vergleichen wir die biblischen Gesichte mit dem somnambulen Zustande."

Der Beweis für den visionären Charakter der prophetischen Erkenntnisse ist zwar schon in dem Beweise für die Ekstasis der Propheten enthalten, doch können wir ihn auch außerdem vollständig führen, und eben dadurch die Beweisführung für

die Ekstasis bedeutend verstärken. Denn es ist eine offenbare Inconsequenz, wenn mehrere, wie z. B. Hävernick, Einl. II, S. 36 ff., den visionären Charakter anerkannten, die Ekstasis aber läugneten. Wir berufen uns zuerst auf Num. 12, 5—8. Dort wird der Unterschied zwischen der dem Moses und der den Propheten zu Theil werdenden göttlichen Offenbarung angegeben. Die Bestimmung Mose's zum Gründer einer Oeconomie und zum Gesetzgeber für dieselbe erfordert vollkommne, auch verständige Klarheit. Daher werden ihm die göttlichen Offenbarungen in klarer, bildloser Rede, *οὐ δι αἰνιγμάτων*, wie Philo es ausdrückt, innerlich und äußerlich zu Theil. Die Mittheilung an die Propheten dagegen geschieht, weil dieß für den Zweck des Prophetenthums genügt, immer in Gesichten (בַּמַּרְאָה) oder in Träumen, also immer bei zurücktretender Reflexion und ruhenden äußeren Sinnen. Auf dasselbe Resultat führen uns auch die häufigen Benennungen der Propheten ראים, Seher, und חזים, Schauer so wie die Bezeichnungen der Weissagungen durch חִזָּיוֹן, מַחֲזֶה. חָזוֹן, חָזוּת, חֲזוּת, חֵזֶו und מַרְאָה.*) In diesen Bezeichnungen wird sehen in weiterer Bed. gebraucht für jede Art unmittelbarer Wahrnehmung, wie auch sonst zuweilen, z. B. Ex. 20, 18. Erläuternd ist, was die h. Hildegard bei Passavant S. 179 sagt: „Damals verwunderte ich mich selbst, daß, während ich innerlich im Geiste sah, ich auch ein äußeres Sehvermögen hatte, und da ich dies sonst von keinem Menschen hörte, so verbarg ich die Gesichte, welche ich in meiner Seele hatte, soviel ich konnte." Dann auch die mehrfach vorkommende Bezeichnung der Propheten als Wächter, Micha 7, 4. Jer. 6, 17.

---

*) Maimonides Moreh Neb. II, 36: Nomen מראה a ראה significat quod ad facultatem imaginatricem tanta perveniat actionis perfectio, ut homini ita res appareat ac videatur acsi exterius sibi exhiberetur eamque sensibus externis perciperet.

Ez. 3, 17. 33, 7. Der Vergleichungspunct zwischen ihnen und den gewöhnlichen Wächtern, die von hoher Warte die umliegende Gegend überschauen und Nachricht geben von dem, was sie darin entdecken, 2 Sam. 13, 34. 18, 24—27. 2 Kön. 9, 17—20, wird präcise angegeben in Jes. 21, 6: „gehe, stelle den Wächter aus, was er sieht, soll er anzeigen," vgl. auch Hab. 2, 1: „Auf meiner Warte will ich stehen und mich stellen auf die Veste und ausschauen zu sehen, was er mit mir reden wird." Michaelis zu Mich. 7, 4: der Tag deiner Wächter, deine Heimsuchung kommt: dies speculatorum tuorum, dies irae et vindictae divinae a prophetis dudum velut e specula praevisus. — Bileam bezeichnet sich in Num. 24, 3. 4 als den Mann, deß Auge geöffnet ist, der die Gesichte des Allmächtigen sieht, dem, wenn er zu Boden fällt, die Augen aufgethan werden. „Nach allen diesen Worten — heißt es in 1 Chron. 17, 15 — und nach allem diesem Gesichte, also redete Nathan zu David." „Vision — bemerkt Köster z. d. St. — ist die Form, Wort der Inhalt der Offenbarung." In 2 Chron. 26, 5 wird der Prophet Sacharja bezeichnet als „der Kundige Gott zu sehen." Gott ist das principale Object des prophetischen Schauens. Alles Andere wird in ihm geschaut. Dazu kommen dann die zahlreichen St., in denen die Propheten sagen, daß sie Dinge sehen oder hören, die ihren äußeren Sinnen unerreichbar waren. „Ich sehe ihn — den zukünftigen König Israels — sagt Bileam in Num. 24, 17 — aber nicht jetzt, ich schaue ihn aber nicht nahe." Jesaias sieht den Herrn auf einem Throne hoch und erhaben sitzen, von Seraphim umgeben. Micha sieht in 1 Kön. 22, 19 den Herrn sitzen auf seinem Stuhl und alles himmlische Heer neben ihm stehen zu seiner Rechten und zu seiner Linken. In Jes. 13, 4 heißt es: Stimme des Getümmels auf den Bergen, Anschein vielen Volkes, Stimme des Getümmels der Reiche versammelter Völker, der Herr der Heerschaaren musternd Kriegs-

heer.“ Merkwürdig ist hier besonders das: „Anschein vieler Völker.“ Es zeigt, daß das geistige Sehen Analogie mit dem leiblichen hat, wo nach und nach die Gegenstände klarer hervortreten. In Jes. 52, 7 sieht des Pr. auf den Bergen die Füße der Freudenboten u. s. w. Habakuk stellt sich in C. 2, 1 auf seine prophetische Warte, von der er eine Fernsicht hat, einen weiten Horizont, im Gegensatze des engen Gesichtskreises des natürlichen Bewußtseyns, „um zu sehen, was der Herr mit ihm reden wird.“ Ezechiel erblickt in C. 37 ein Feld voll dürrer Todtengebeine, welche durch den Odem des Herrn belebt werden. Daniel hebt nach C. 10, 5 seine Augen auf und sieht „und siehe da (das bei den Propheten so ungewöhnlich häufige הנה erklärt sich nur aus dem visionären Charakter der Prophetie) ein Mann gekleidet in Leinen und seine Lenden umgürtet mit einem Gürtel von Gold.“ Er hört eine laute Stimme vom Ulai. Bei Sach 2, 1 heißt es: Und ich hob meine Augen auf und sah, und siehe da vier Hörner. Vgl. noch Am. C. 7, Ez. 40, 3. 4. Apoc. 4, 1. 21, 10. Der unmittelbare Zusammenhang der Ekstase und der Thätigkeit des inneren Sinnes tritt uns deutlich entgegen in Ez. C. 1. „Die Hand des Herrn kam über ihn,“ heißt es V. 3 und gleich darauf V. 4: „Und ich sah und siehe es kam.“ In Apgsch. 10, 10 heißt es *ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις*, in V. 11: *καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον* u. s. w. V. 13: *καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν* u. s. w. V. 17: *ὡς δὲ ἐν αὑτῷ διηπόρει ὁ Πέτρος, τί ἂν εἴη τὸ ὅραμα ὃ εἶδε* u. s. w. In C. 11, 5 sagt Petrus: *εἶδον ἐν ἐκστάσει ὅραμα.* Auch Paulus betrachtet in C. 22, 17: (*γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λεγοντά μοι*) das Sehen als unmittelbaren Ausfluß der Ekstasis. In Apoc. 1, 10 erfolgt im Zusammenhange mit dem im Geistesehn das Hören, in C. 4, 2 das Sehen: „Und alsobald war ich im Geiste und siehe, ein Stuhl lag im Himmel und auf dem Stuhle saß einer.“ — Auf den visionären Cha-

racter der prophetischen Rede führt der bei den Pr. so häufige plötzliche Wechsel der Personen ohne ausdrückliche Nennung. Lehrreich ist in dieser Beziehung besonders die Weissagung Nahums. So geht in C. 2, 2 die Rede plötzlich von Juda auf Ninive über: Es kommt der Zerstreuer über dich. In V. 4: der Schild seiner Helden ist geröthet, geht das Suff. auf den Feind Assurs, während im Vorherg. von Israel die Rede war. In V. 6: Er gedenket seiner Helden u. s. w. ist Subject der König von Assur, während V. 4 u 5 sich auf dessen Feinde bezogen. Die Grundlage bildet überall die innere Anschauung und der Prophet beschreibt nur, von Einem rasch zum Andern übergehend, was in dieser sich ihm darbot. In C. 1, 11 wird ohne Nennung Assur angeredet, in V. 12. 13 Zion, in V. 14 wieder Assur. Ueberall muß, an wen die Anrede gerichtet ist, nur aus dem Inhalte erschlossen werden, überall zeigt sich hier der Prophet als Seher. So auch in C. 1, 8: „Er macht zu nichte ihren Ort." Außer der Ueberschrift war Ninive noch gar nicht genannt. Das Suff. kann sich nur auf das Object beziehen, was dem Pr. in der inneren Anschauung gegenwärtig ist. — Endlich sprechen für diese Art der göttlichen Mittheilung an die Propheten alle die Thatsachen, welche wir sogleich als nothwendige Folgen derselben nachweisen werden.

Diese Beschaffenheit der Weissagung ist den meisten Auslegern nicht ganz verborgen geblieben.*) Doch haben sie dieselbe meist nur auf diejenigen prophetischen Stücke beschränkt, worin sie besonders deutlich hervortritt, wie Jes. 6, Ez. 1, der erste Theil Sacharja's, der zweite Daniels, und die man deshalb aus-

*) Das Beste findet sich bei Maimonides, doctor perplexorum II 36 ff., bei Joh. Smith, in der dissert. de prophetia et prophetis, wieder abgedruckt vor Clericus zu den Propheten, bei Velthusen: de optica rerum futurarum descriptione, ad illustr. l. Jes. 63, wiederabgeb. in den commentat. theol. von Velthusen u. A. VI, 75 ff.

schließlich Visionen genannt hat.**) Allein der Unterschied zwischen diesen Weissagungen und den übrigen ist ein fließender, die angeführten Gründe sprechen für alle in gleicher Weise — man vgl. z. B. Jes. 21, 2: ein hartes Gesicht ward mir angezeigt, mit Sach. 2, 1. — und auch in ihnen lassen sich, falls man tiefer eindringen kann und will, die Merkmale der Vision nachweisen.

Gehen wir jetzt über zur Beleuchtung der Eigenthümlichkeiten, welche aus dieser Beschaffenheit der Prophetie hervorgehen.

1. Man darf, wenn man diese Beschaffenheit der Prophetie ins Auge faßt, nicht verlangen, daß die Propheten immer die Begebenheiten, die sie schildern, nach ihrem ganzen Zusammenhange und nach allen ihren Beziehungen darstellen. „Der Prophet — sagt Herder, Briefe S. 108 — war kein Prediger nach unserem Begriffe, noch weniger der Erklärer eines dogmatischen Locus.“ Eine solche zusammenhängende und umfassende Darstellungsweise kann nur von dem unter vorwaltender Reflexion Lehrenden erwartet werden. Die Pr. sind vorwiegend auf lumina, Lichtblicke angewiesen. Sie sprechen jedesmal nur das in der inneren Anschauung Gegebene aus und gegeben wurde ihnen nur das, was grade unter den jedesmaligen Verhältnissen das Zweckmäßige und Wirksame war. Dieß läßt sich besonders bei den Messianischen Weissagungen wahrnehmen. Nie wird von den Propheten die Lehre von dem Messias in ihrem ganzen Umfange vorgetragen: alle Mess. Verkündungen tragen einseitigen Charakter. Bald beschäftigen sie sich vorzugsweise nur mit der Person des Messias, bald thun sie dieser gar keine Erwähnung

**) Die auf die Visionen folgende Erklärung derselben gehört ebenso noch der Ekstase an, wie die Vision selbst. Maimonides C. 43 erläutert dieß durch die Vergleichung mit einem Träumenden, der in der Einbildung, daß er wache, seinen gehabten Traum einem Andern erzählt und seine Bedeutung auseinandersetzt.

und schildern nur die Beschaffenheit seines Reiches. Nicht selten bleiben sie bei dem Messias in Herrlichkeit stehen. Maleachi z. B. läßt die erste Erscheinung Christi in Niedrigkeit unberücksichtigt und den Zwischenraum zwischen seinem Vorläufer und dem Strafgerichte über Jerusalem unausgefüllt. Häufig werden die speciellsten Umstände erwähnt und andere weit wichtigere übergangen. Manchmal, wo Trost die durch die Verhältnisse der Gegenwart gestellte Aufgabe ist, werden nur die erfreulichen Begebenheiten der Zukunft hervorgehoben; ein andermal fällt der Blick vorzugsweise auf die traurigen. So verbindet z. B. Jeremias in C. 23, 5. 5 die Heilsspendung an die Auswahl der Juden und die noch von der Zukunft zu erwartende Apokatastasis ihrer Vollzahl und übersieht die dazwischen liegende Verstoßung des größeren Theiles. Ebenso Ezechiel in 34, 23—31. 37, 21—28. Dagegen stellen Daniel u. Maleachi vorzugsweise die andere Seite dar, die Verstoßung des Volkes, die Verheerung des Landes, die Zerstörung von Stadt und Tempel. Häufig werden von den Propheten alle Hindernisse übersehen, welche den Fortgang des Messianischen Reiches aufhalten und daher der schwache Anfang und das glorreiche Ende desselben in eine Schilderung zusammengefaßt.

Diese Eigenthümlichkeit der Weissagung scheint der h. Paulus zu berühren, wenn er 1 Cor. 13, 9 sagt: *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν.* Eine Folge derselben ist, daß alle einzelnen Weissagungen nur als Fragmente betrachtet werden dürfen, und daß wir erst dann ein vollständiges Gemählde erhalten, wenn wir die einzelnen Züge sammeln und vereinigen. Dieß können wir um so leichter, da wir an der Geschichte einen Leitfaden haben, welcher uns zeigt, wo jeder einzelne Zug eingereiht werden muß.

In neuerer Zeit ist, so wie die ganze Beschaffenheit der Weissagung, so auch diese aus ihr hervorgehende Eigenthümlich-

keit vielfach verkannt worden. Man suchte aus den betreffenden Thatsachen zu erweisen, daß hinsichtlich der Auffassung der Messiasidee zwischen den verschiedenen Propheten Verschiedenheit stattfinde und gründete darauf einen Beweis für den menschlichen Ursprung derselben. Wenn z. B. Joel nur die Beschaffenheit des Messianischen Reiches schildert, nicht den Messias selbst, so schloß man daraus, daß seine Erwartungen sich gar nicht an eine Person geknüpft haben. Wenn Jeremias nur von einem Messias in Herrlichkeit redet, so soll er keinen leidenden Messias gekannt haben. Die Unrichtigkeit dieser Betrachtungsweise läßt sich aber selbst vom Standpuncte der Gegner aus nachweisen. Wäre nämlich dieselbe die richtige, so würde daraus folgen, daß die Propheten nicht nur mit einander, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch ständen. So findet sich z. B. bei Jesaias in C. 2, ebenso wie bei Joel, eine Schilderung der Mess. Zeit ohne Erwähnung des Messias. Dagegen wird schon in der damit zusammenhängenden und zu derselben Zeit ausgesprochenen Weissagung C. 4 der Messias genannt. Ebenso finden sich im zweiten Theile viele allgemeine Mess. Schilderungen neben den persönlich Mess. Stellen C. 53. 55. 3. 4 u. a. Jeremias beschäftigt sich in C. 31, 31 ff. nur mit der Beschaffenheit des Mess. Reiches, dagegen C. 23 u. a. a. St. mit dem persönlichen Messias. Jesaias schildert uns an manchen St. nur den verherrlichten Messias; dagegen entwirft er in C. 53 ein Bild des erniedrigten und stellt die Erniedrigung als Ursache der Verherrlichung dar.

Verfahren wir nun bei den Propheten nur so, wie wir bei den Profanschriftst. zu verfahren pflegen, wie wir z. B. die Lehre des Plato nicht aus einer einzelnen Stelle, sondern aus dem Gesammtinhalte seiner Schriften bestimmen, so leuchtet ein, daß wir die Mess. Anschauungen eines Propheten erst dann kennen, wenn wir die an verschiednen Stellen vorkommenden zerstreuten Züge

in ein Bild zusammengefaßt haben. Wird dieß anerkannt, so muß aber auch zugleich zugegeben werden, daraus, daß einzelne Propheten ganze Partien des großen Gemähldes unberücksichtigt lassen, folge nicht, daß sie dieselben nicht gekannt haben. Wären uns mehrere Weissagungen des Joel erhalten, so würden sich die einzelnen Züge ebenso wie bei Jesaias gegenseitig ergänzen. Hätte Jeremias unter denselben Verhältnissen geweissagt, wie Jesaias im zweiten Theil, so würden wir bei ihm die Verkündung des leidenden Messias nicht vermissen. — Das Unhaltbare dieser Ansicht geht schon daraus hervor, daß man nach ihr annehmen muß daß den späteren Propheten der Inhalt aller früheren Weissagungen, daß ihnen der Glaube des ganzen Volkes unbekannt gewesen oder daß sie sich davon losgesagt haben, eine Annahme, die z. B. bei Jeremias eine völlig absurde seyn würde, der ganz in den Weissagungen der älteren Gottesmänner lebt.

Der Grund der unrichtigen Vorstellung der rationalistischen Gelehrten ist der, daß man sich die Propheten zu sehr als Dogmatiker denkt, und daher von ihnen verlangt, daß sie an jedem Orte den ganzen Inbegriff ihrer Lehre anbringen sollen. Betrachtet man sie als das, was sie waren, als Seher, so wird man es natürlich finden, daß sie nie mehr gaben, als eben das Gesehene, ohne daß sie dasjenige einmischten, was sie nach ihrem verständigen Bewußtseyn schon früher aus den Offenbarungen anderer Gottesmänner und aus dem Gesammtglauben der Gemeinde Gottes wußten.

II. War das Medium, durch welches den Propheten ihre Offenbarungen zu Theil wurden, der innere Sinn, so mußte sich ihnen Alles in der Gegenwart darstellen. Daraus erklären sich manche Eigenthümlichkeiten. 1. Es ist alsdann nicht auffallend, wenn die Propheten, von Begebenheiten und Personen der fernen und fernsten Zukunft so reden, als sehen sie dieselben vor sich oder gar auf sie hinweisen. Die Verkennung dieser Eigen-

thümlichkeit hat manche Ausl. zu der Meinung verleitet, daß in solchen St. von wirklich u. äußerlich gegenwärtigen Personen die Rede sey und somit zu ganz falschen Erklärungen und Annahmen. Nahum z. B. trat geraume Zeit vor der Catastrophe Assurs auf, welche er verkündigt: die Assyrische Macht befand sich nach C. 1, 12 noch in ihrer vollen Integrität und Blüthe, die Werkzeuge des göttlichen Gerichtes über Assur werden noch gar nicht näher bezeichnet; von den Chaldäern findet sich noch keine Spur; Juda hat noch keinen anderen drohenden Feind außer Assur; daß der Prophet vor Habakuk auftrat, zeigt die Stellung seiner Weissagung in der chronologisch geordneten Sammlung der zwölf kleinen Propheten. Gewichtige Gründe führen auf die Abfassung der Weissagung unter Manasse, dessen Wegführung durch die Assyrer den geschichtlichen Ausgangspunct der Weissagung bildete. Dennoch aber beschreibt Nahum wie ein Zuschauer in C. 2 die Einnahme und Zerstörung Ninive's. „Die Feinde — sagt Hitzig — ziehen heran, 2, 2, stellen sich in Schlachtordnung, 2, 4, und mit einer Zuversicht, die keinen Zweifel übrig läßt, erwartet Nahum eine Belagerung und endliche Zerstörung Ninives." Hitzig schließt aus den vorliegenden Thatsachen, daß Nahum unmittelbar im Angesichte der Thatsachen geweissagt habe, verwickelt sich aber durch diesen Schluß in eine inconsequente Halbheit. Denn nicht blos die Vorbereitungen werden als gegenwärtig geschaut, sondern auch die Catastrophe selbst, die Hitzig als zukünftig stehen läßt, die Einnahme und gänzliche Zerstörung Ninive's, der völlige Untergang der Weltstadt. Gleich C. 2, 1: „Siehe da auf den Bergen die Füße des Freudenboten, verkündend Frieden, feire Juda deine Feste, bezahle deine Gelübde" setzt voraus, daß der Schlag schon geschehen. Offenbar müssen die Vorbereitungen und der Erfolg unter einen Gesichtspunct gestellt werden. Auch bei Obadja ist die Gegenwart eine ideale. Der Prophet wird in eine ferne Zukunft versetzt. Die Cata-

strophe über Juda erscheint bereits als geschehen, ebenso die Versündigung Edoms an dem Bundesvolke. Als gegenwärtig wird von dem Propheten geschaut das Gericht über Edom, die Herstellung Israels. Diejenigen, welche keine tiefere Einsicht in die Beschaffenheit der prophetischen Rede hatten, ließen sich durch diese Thatsachen verleiten entscheidenden Gründen zum Trotze die Abfassung der Weissagung erst in die Zeit des Exiles zu setzen. Habakuk sagt in C. 3, 7: „Unter Bosheit sehe ich die Zelte Kuschans." In einer Zeit wo die Chaldäische Macht erst eben aufkeimte und noch nicht ihren Siegeslauf durch Asien begonnen hatte, sieht der Prophet wie der in ihr wiederauflebende Kuschan Rischataim, der Doppelbosheit, d. h. der großen Bosheit, des Buches der Richter, aus den Gegenden jenseits des Stromes, von der Strafe der Bosheit getroffen wird. Andere analoge Erscheinungen sind schon in Th. 2 S. 196 ff. zusammengestellt worden. Hier wollen wir nur noch einige Beispiele aus unserem nächsten Gebiete, dem Messianischen entnehmen. Jesaias sagt in C. 9, 5 in Bezug auf den zukünftigen Erlöser: „ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben." Ebenso weist derselbe auf den Messias als gegenwärtig hin in C. 7, 14, wo Ewald, Br. Bauer u. A. verkennend, daß sie es mit einem Seher zu thun haben, an die Stelle der idealen Gegenwart die wirkliche setzen, dann in C. 42, 1: „Siehe da mein Knecht, den ich unterstütze, mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat." Nach Micha liegt eine lange Reihe von Ereignissen zwischen seiner Zeit und der da die Gebährerin gebiehrt, Th. 1 S. 485. 6. Dennoch aber erscheint ihm in C. 4, 1—3 das Messianische Reich als gegenwärtig, und er sieht in C. 5, 3, wie der Messias steht und weidet in der Kraft des Herrn. Auch die der Erscheinung des Messias vorangehenden Leidenszeiten werden von dem Propheten im Geiste anticipirt. Der Pr. wird so lebhaft in die Zukunft versetzt, daß er plötzlich sein Bewußtseyn in das seines

leidenden Volkes übergehen läßt, Th. 1 S. 491, ja sogar in der Person des Babels der Zukunft auftritt, 1 S. 493. Characteristisch ist das dreifache עתה in C. 4, 9. 11. 14. Es zeigt jedesmal an, wenn sich dem Pr. eine neue Zukunftsscene in der Form der Gegenwart darbietet. 2. Daraus, daß die Propheten Seher und Schauer sind, erklärt sich auch der häufige Gebrauch des Präteriti, wo sie von zukünftigen Dingen reden. Das Präteritum bezeichnet die Handlung als schon vollendet oder vorliegend und kann sprachlich nur Vergangenheit oder Gegenwart bezeichnen. Der Grund dieser Thatsache ist nicht blos von den rationalistischen, sondern auch von den älteren kirchlichen Auslegern vielfach verkannt worden. Man findet bei ihnen gewöhnlich zu solchen St die Bemerkung, der Prophet bediene sich des Präeriti um die Gewißheit der Sache zu bezeichnen. So selbst Vitringa zu Jes. 7, 14.*) 3. Aus derselben Ursache mußte in der Regel den Propheten, wenn nicht eine besondere Offenbarung hinzukam, wie in Jes. 7, Jer. 25, Dan. 9 die Zeitferne unbekannt bleiben. Sie waren nicht sowohl chronologische Geschichtschreiber als vielmehr Gemähldebeschreiber. Wenn sie z. B. den Messias vor sich stehen sahen, wie konnten sie da wissen, wie lange Zeit nach bis zu seiner Erscheinung verfließen werde? Sehr treffend Crusius theol. proph. 1 p. 622: Prophetae divina luce, qua illuminantur, ad futura plerumque prospexerunt, quemadmodum fit quando coelum stelliferum

*) Das Richtige sah jedoch schon Iken zu Jes. 53 in der Biblioth. Hag. II S. 238 ff.: Fundamentum talis styli dispositionis ex modo, quo prophetis futura revelabantur, repetendum potius censeo. Non semper illud fiebat expressis verbis. Toti interdum corripiebantur spiritu; facultas mentis, cujus ope res nobis repraesentamus, in iis acuebatur, ita ut recondita futuri temporis fata in imagine quasi ipsis exhibita non aliter contemplarentur, acsi oculis ea cernerent. Hinc non potuerunt non praesenti aut praeterito tempore uti, cum naturalis dicendi ordo id flagitaret u. s. w.

intuemur. Videmus enim supra nos sidera; quanto a nobis intervallo absint, nec non quae propius, quae remotius distent, non item animadvertimus. Charakteristisch in Bezug auf die chronologische Indifferenz der Propheten ist die Formel באחרית הימים, welche von ihnen häufig von den Zeiten des Messias gebraucht wird und nur von diesen, vgl. zu Hos. 3, 5. Sie deutet nur ganz im Allgemeinen darauf hin, daß die Messianische Zeit noch fern ist, indem sie dieselbe in Gegensatz stellt gegen den ganzen vorliegenden Zustand der Dinge, der erst seinen Ablauf haben muß.

Aus dem gleichen Grunde erklärt sich auch — wurde in der 1. Ausg. bemerkt — „die charakteristische Eigenthümlichkeit der Weissagungen, daß Begebenheiten, welche durch weite Zeitfernen von einander geschieden sind, als Continuum erscheinen. In der Anschauung der Propheten war in der Regel nur ein Nebeneinander, nicht ein Nacheinander gegeben. Babel erhielt den ersten Stoß bei der Eroberung durch die Perser; es vergingen aber noch über tausend Jahre bis zu ihrem gänzlichen Herabsinken und ihrer fast spurlosen Vernichtung; dennoch verbindet Jeremias in C. 50 u. 51 ohne das Successive zu bemerken, die Eroberung und die vollkommne Zerstörung miteinander, deren Keim in der Eroberung enthalten war. Bei den das Reich Gottes betreffenden Weissagungen werden gewöhnlich, je nachdem das geistige Auge des Pr. auf die erfreuliche oder auf die traurige Seite gerichtet ist, die näheren und geringeren Gnadenerweisungen und die näheren und geringeren Gerichte der Zukunft mit den entfernteren und größeren also in der Darstellung verbunden, daß der große mitten inne liegende Zeitraum nicht angedeutet wird. Die Zusammenstellung beruht hier immer auf der inneren Verwandtschaft der näheren und ferneren Begebenheiten. So läßt Jesaias in C. 11 unmittelbar auf die Errettung von Assur mit Uebergehung aller Zwischenbegebenheiten die Errettung durch den Messias folgen. So verbinden Jesaias, Micha, Hoseas, Amos

Ezechiel und Jeremias sehr häufig die Befreiung aus dem Exil mit der Erlösung durch Christum, obgleich kein Prophet den Gedanken ausspricht, daß der Messias der Anführer derer seyn werde, die aus dem Exile zurückkehren. In der Schilderung des Messianischen Reiches selbst ist die zeitliche Entwickelung desselben nicht beachtet; die Anfänge des Reiches Christi und sein glorreiches Ende schließen sich aneinander. So läßt z. B. Sacharja 9, 9. 10 gleich auf die Schilderung der Erscheinung Christi in Niedrigkeit die Schilderung der herrlichen Vollendung seines Reiches folgen. — Nicht selten fällt sogar das Nebeneinander weg und es findet statt dessen ein Ineinander statt, grade so wie bei einer Aussicht in die Ferne die Gegenstände ineinander fließen und dasjenige als verbunden sich darstellt, was in der Wirklichkeit als weit auseinanderliegend erscheint. Diese Bemerkung wirft besonders auf den zweiten Theil des Jesaias Licht. Sehr häufig erscheinen dort die Befreiung aus dem Exil und die Befreiung durch Christum als ein Nebeneinander; in manchen Schilderungen aber treten sie zugleich vor das Auge des Propheten, bald mit Vorherrschen der einen, bald mit Vorherrschen der anderen. Ebenso fallen nicht selten alle Strafgerichte der Zukunft in eine Anschauung zusammen; der Vordergrund und der Hintergrund vermengen sich miteinander. (Quemadmodum simili fallacia optica longissime distans turris domus propinquae tecto incumbere aut lunae discus montibus nemoribusque contiguus videtur, Velthusen S. 89.)" Allein diese Ansicht stellt sich als eine zu mechanische dar. Sie scheitert schon daran, daß ein gleiches Zusammenschauen des durch weite Zeiträume Getrennten sich auch in der Rede Christi in Matth. 24. 25 findet, die doch in keiner Weise einen visionären Charakter trägt, wie denn ekstatische Zustände bei Christo nirgends wahrzunehmen sind. Die betreffenden Thatsachen erklären sich vielmehr, wie schon in dem Auff.: Zur Auslegung der Propheten, Evang. Kirchen-Z. 1833

erkannt wurde, aus dem ideellen Charakter der prophetischen Rede, daraus, daß die Propheten es in der Regel mit allgemeinen Wahrheiten zu thun haben, nicht mit Thatsachen in ihrer empirischen Besonderheit, eine Regel, die freilich zahlreiche Ausnahmen erleidet, da die bloße Darlegung der allgemeinen Wahrheiten bei dem Schwachglauben der Gemeinde Gottes nicht hingereicht haben würde, die Propheten also nicht selten um diesem aufzuhelfen, in die Details eingehen mußten. Diese Ausnahmen aber können die Regel nicht aufheben. „Die Propheten sind keine Wahrsager, sie sagen keine zukünftige Begebenheit blos als solche, ohne Rücksicht auf Gottes Wesen und sein Reich vorher. Jede ihrer Verkündigungen hatte, was den Kern betrifft, die Gewähr ihrer Wahrheit schon längst vor der Erfüllung. In Gottes Wesen einzudringen, in seinem Lichte die ewigen Gesetze zu erkennen, nach denen er die Welt und Kirche regiert, das ist etwas unendlich Höheres als ein für sich gleichgültiges Wissen um die Zukunft." Damit die Herrlichkeit der Idee um so klarer hervorleuchte, abstrahiren die Propheten vielfach von den empirischen Besonderheiten, in denen sie ihre Verwirklichung finden sollte, namentlich von den Zeitverhältnissen. „In einer größeren Concentration der Seele — bemerkt Passavant S. 109 — kann eine zeitlose Anschauung dadurch möglich werden, daß sie die Dinge weniger in ihrer Succession, sondern in ihrer Totalität, in ihrem Zugleichseyn erkennt." Solche Anschauung hat etwas sehr Erhebendes und Erbauliches für diejenigen, welche inmitten des geschichtlichen Verlaufes leben: sie stillt ihr Herz, wenn sie sich durch diesen nicht befriedigt finden. Sie lehrt sie in den Anfängen das Ende schauen.

III. Wurden den Propheten ihre Aufschlüsse in der Anschauung gegeben, so folgt daraus, daß das Bild in der Prophetie in ausgedehntem Gebrauch seyn muß. Zwar es ist zuviel behauptet, wenn gesagt worden ist, „jede unmittelbare Erkenntniß

ist eine bildliche und nur dem unmittelbaren Erkennen gehört der abstracte Begriff." Dagegen reclamirt der Inhalt der Weissagungen, in denen die bildlose Erkenntniß einen weiten Spielraum hat. Dagegen entscheiden die St., in denen das Wort als Object der Vision erscheint, Jes. 2, 1: „das Wort, welches schaute," Amos 1, 1: „die Worte des Amos, welche er schaute über Israel," Michaelis: mentis intuitu, per revelationem dei, Ez. 12, 23: „es nahen die Tage und das Wort jeden Gesichtes," s. v. a. die Worte aller prophetischen Gesichte gehen in Erfüllung, 1 Chron. 17, 15, wo mit der Zusammenstellung der Worte und des Gesichtes die Thatsache Hand in Hand geht, daß die Weissagung Nathans bildlosen Charakter trägt. Das intellectuelle Schauen der Propheten kann auch ohne die Hülle des Bildes das Wort erfassen. Indessen das ist unläugbar, daß alle geistige Anschauung, ihre Verwandtschaft mit der sinnlichen dadurch bewährend, eine Vorliebe für das Bild hat. Schon die Betrachtung der Poesie zeigt dieß, die überall das Abstracte flieht und es liebt die Gegenstände vorzumalen. Ebenso wird es beim ersten Blick auf die Prophetie offenbar. Man vgl. z. B. Jes. 2, 2—4 um sich zu überzeugen, daß die Prophetie nicht dogmatisirt, sondern malt und zwar nicht in bloßen Kreidestrichen, sondern mit Farben. Dann wird der Zusammenhang des Bildes mit der Vision auch durch einzelne ausdrückliche Aussagen der Propheten selbst bezeugt. Die prophetischen Aussprüche Bileams werden in Num. 24, 7 u. a. St. eingeleitet mit den Worten: „Und er hob an sein Gleichniß und sprach." In Hos. 12, 11 heißt es in der Aufzählung der Wohlthaten, die der Herr seinem Volke seit der Ausführung aus Egypten erwiesen: „Und ich mehrete Gesicht und durch die Propheten rede ich (das Präsens bezeichnet was sich stets wiederholt und noch in die Gegenwart hineinreiht) in Gleichnissen, Mich.: ut cum supra Israel cum scorto aut adultera comparatus fuit. Ezechiel erhält in

C. 17, 2 den Auftrag: Du Menschenkind räthsele ein Räthsel (Hitzig: חידה jede uneigentliche Rede, deren Gedanke ein anderer als der Wortsinn) und bilde ein Bild an das Haus Israel. Und in C. 21, 5 klagt der Prophet: „Ach Herr Jehova sie sagen mir: bildet er nicht Bilder, Mich. nil nisi parabolas, quae nec intelliguntur nec cohaerent inter se, habet in ore.

Die Bilder nun, unter denen sich den Propheten in den Weissagungen im engeren Sinne die Zukunft darstellte, mußten innerhalb des Kreises ihrer Vorstellungen liegen und von den Verhältnissen, unter denen sie lebten, entnommen seyn. Denn einestheils wirkt Gott auf die Seelen derer, welchen er sich mittheilt, nicht magisch, sondern auf eine ihren Eigenthümlichkeiten und Erkenntnissen angemeßne Weise, und andern Theiles würden die Weissagungen, wenn sie aus unbekannten Bildern zusammengesetzt wären, ihres Zweckes verfehlt haben, sie würden gänzlich unverständlich gewesen seyn. Der tiefste Grund aber liegt in dem Verhältniß der Zukunft des Volkes Gottes zu seiner Vergangenheit, beruhend auf der Beziehung, in der beide zu dem göttlichen Wesen stehen. Wenn die Propheten die Rückkehr des verstoßenen Israel in das Reich Gottes und in das Gnadenverhältniß zu ihm als eine Rückführung in das Land Canaan bezeichnen, so geben sie mit der Weissagung zugleich ihre Gewähr; denn daß Gott früher seinem ihm treuen Volke seine Gnade unter dieser Form gewährte, ist ja ein Unterpfand, daß er es wieder seiner Nähe würdigen wird, wenn es sich ihm wieder genaht. Wenn sie die Befreiung des Volkes als erneute Durchführung durch das rothe Meer bezeichnen, so streichen sie von der früheren Begebenheit das: „vor Jahrhunderten" und erwecken sie aus ihrem Todtenschlafe zu einem lebendigen Zeugen für die Wahrheit der zukünftigen. Wenn Aegypten, Assur und Edom ihnen zur Bezeichnung der Feinde der Zukunft dienen, so ist schon in diesem Namen allein ihr Urtheil gesprochen.

Hienach also kann es nicht anders seyn, als daß in den Messianischen Weissagungen das Reich Christi dargestellt wird unter Bildern entnommen von der früheren Gestaltung des Reiches Gottes und daß Sachen sowohl wie Personen des ersteren gradezu durch die Namen der Sachen und Personen der letzteren bezeichnet werden, die mit ihnen durch eine innere Aehnlichkeit verbunden sind. Diese Darstellungsweise lag um so näher, da die Mosaische Oeconomie mit bestimmter Beziehung auf die durch Christum zu gründende angeordnet ist und dieselbe vorbildet. In Bezug auf das prophetische, königliche und hohenpriesterliche Amt bemerkt dieß schon in einer ausführlichen Durchführung Eusebius in der K. G. 1, 3, deren Resultat er in folgenden Worten zusammenfaßt: *ὡς τούτους ἅπαντας τὴν ἐπὶ τὸν ἀληθῆ Χριστὸν, τὸν ἔνθεον καὶ οὐράνιον λόγον, ἀναφορὰν ἔχειν, μόνον ἀρχιερέα τῶν ὅλων, καὶ μόνον ἁπάσης τῆς κτίσεως βασιλέα, καὶ μόνον προφητῶν ἀρχιπροφήτην τοῦ πατρὸς τυγχάνοντα.*

Wir wollen jetzt das Gesagte durch Beispiele erläutern Bei den Schilderungen der Person des Messias gewährte die damalige Gestaltung des Reiches Gottes den Propheten ein dreifaches Substrat, an das sie jedesmal dasjenige anschließen, was das Gegenbild von dem Vorbilde unterscheidet. Der Messias erscheint ihnen als erhabner König und sie verweben in das Bild eines ausgezeichneten Regenten während der Dauer der alttestamentlichen Oeconomie, dessen Herrlichkeit nur ein schwacher Abglanz der Herrlichkeit seines großen Nachfolgers war, alle ihm eigenthümlichen Züge, vgl. z. B. Mich. 5, Jes. 11, Jer. 23, ja sie legen ihm gradezu den Namen Davids bei, als desjenigen, welcher der Idee des vorbildlichen Königes am vollkommensten entsprach, Jer. 30, 9 vgl. Ez. 34, 23, Hos. 3, 5; auf den Namen Salomos wird angespielt in Jes. 9, 5. Der Messias erscheint bei ihnen ferner als der mit der ganzen Fülle des Geistes

des Herrn ausgerüstete Prophet, der, die Idee des Prophetenthums vollkommen realisirend, nicht wie die vorbildlichen Propheten nur in dem engeren Kreise Kanaans, sondern unter allen Völkern der Erde lehren, ermahnen, strafen soll, Jes. 42. 49. 50. Der Messias erscheint ihnen endlich als Hoherpriester, welcher die Sündenvergebung, die der Hohepriester des A. T. nur bezeichnete, wirklich durch seine Selbstopferung erwerben sollte, Sach. 6. Jes. 53. — So wie aber der Messias als höchster König, Prophet und Hoherpriester, so erscheint sein Reich nicht als etwas von dem alttestamentlichen Gottesreiche Abgerissenes und von ihm Verschiednes, sondern als die höchste Vollendung desselben. Häufig dient Jerusalem oder Zion als der Sitz des Gottesreiches unter dem A. B. zur Bezeichnung der Kirche des N. B., vgl. zu Jes. 11, 9. Sach. 14, 1. So drückt Joel in C. 3, 5 den Gedanken, daß die wahrhaftigen Mitglieder des Reiches Gottes bei dem in der Messianischen Zeit bevorstehenden großen Strafgerichte errettet werden sollen, durch die Worte aus: Auf dem Berge Zion und zu Jerusalem wird Entronnenes seyn. Den dereinstigen Sieg der Kirche über die Welt schauen Micha, Jesaias, Ezechiel als eine Erhöhung des Tempelberges über alle Berge, vgl. Th. 1 S. 510 und in Bezug auf den Tempel als Symbol des Reiches Gottes unter Israel Th. 2 S. 599 ff., die dereinstige Aufnahme der Heiden in die Kirche erscheint den Ersteren als ihr Hinzuströmen zu dem Berge Zion, dem Jeremias in C. 31, 39. 40. als eine große Erweiterung Jerusalems. — Das der Erscheinung des Heiles vorangehende Elend des Volkes Gottes stellt sich unter dem Symbole der Wüste dar, in der Israel sich in der Urzeit im Elende befunden hatte, vgl. zu Hos. 2, 16. 17. Jer. 31, 2. Die Hindernisse der Errettung, welche der Herr in der Mess. Zeit beseitigt, unter dem Bilde des rothen Meeres, Jes. 11, 15. Sach. 10, 11. Die Erlösung durch Christum als Gegenbild der Erlösung aus Egypten, vgl.

zu Hos. 2, 2. Die Allgemeinheit der Wirkungen des Geistes in der Mess. Zeit schaut Joel in C. 3, 1 als allgemeine Verbreitung der unter dem A. B. gewöhnlichen außerordentlichen Wirkungen des Geistes. Den Gedanken, daß alle Völker in der Mess. Zeit den wahren Gott verehren und in die Gemeinschaft seiner Kirche aufgenommen werden, drückt Sacharja in C. 14, 16 (Th. 3 S. 560) aus durch die Verkündung der Theilnahme derselben an der Feier des Laubhüttenfestes in Jerusalem, während Jesaias in C. 66, 23 sie an jedem Sabbath und Neumond nach Jerusalem ziehen läßt. Die vollkommne Liebe und Treue gegen seinen Gott, die dem Israel der Zukunft eigenthümlich seyn wird, erscheint Hos. 2, 18. 19 u. Sach. 13 als Wegschaffung desjenigen, was unter der alttestamentlichen Oeconomie überhaupt oder was grade zur Zeit des Propheten das Verhältniß zu Gott störte, des Synkretismus und der Abgötterei, des Hülfesuchens bei Assur, des falschen Prophetenthums. — Bei der Schilderung der Herrlichkeit und des Glückes der Messianischen Zeit bilden in der Anschauung der Propheten die glücklichen Zeiten unter David und Salomo das Substrat, Jer. 23, 5. 6. Mich. 4, 4 u. Sach. 3, 10, vgl. mit 1 Kön. 5, 5. In der individualisirenden Schilderung der siegenden Kraft des Reiches Gottes in der Mess. Zeit werden die Völker der Davidischen Herrschaft genannt, Jes. 11, 14. Die allgemeine Wahrheit, daß Friede und Liebe unter dem Volke herrschen werde, wenn es die wahrhaftige Versöhnung mit Gott gefunden, bietet sich der Anschauung der Propheten dar unter dem Bilde der Aufhörung des traurigsten Zwiespaltes unter dem A. B., der Trennung der Reiche Israel und Juda. — Die Feinde des Israels der Zukunft erscheinen nicht selten unter dem Namen eines Volkes, welches sich in der Vergangenheit oder Gegenwart durch seine Feindschaft oder durch seine Macht auszeichnet. So repräsentiren Sach. 10, 11 Assur und Aegypten die Dränger des Volkes Gottes, Jes. 25, 10—12

erscheinen sie unter dem Namen Moab, in Jes. 34. 63, Am. 9, 12 erscheint Edom als Repräsentant der gottfeindlichen Welt, und an Edom exemplificirt auch Obadja die allgemeine Wahrheit des zukünftigen Gerichtes über die Heiden, Ezechiel in C. 38 bezeichnet die gottfeindliche Weltmacht durch den Namen Magog.

Wird der visionäre Charakter der Weissagung erkannt, so ist damit nothwendig ein Unterschied gegeben zwischen Bild und Sache, wobei aber freilich nicht übersehen werden darf, daß der bildliche Character bei den Propheten temperirt ist durch das Streben sich der Gemeinde verständlich zu machen und auf sie zu wirken, worauf auch der Unterschied der prophetischen Sprache von der eigentlich dichterischen beruht, vgl. meine Schrift über Bileam S. 77 ff.

Das Verhältniß zwischen Bild und Sache bei den Propheten ist vielfach falsch aufgefaßt worden. Es lassen sich hier besonders zwei entgegengesetzte Abwege bemerken. Den ersten betreten die fleischlichen Jüdischen Ausl., in deren Fußstapfen die meisten rationalistischen Erklärer, freilich von anderen Beweggründen geleitet, getreten sind. Diese verkennen den bildlichen Character der Weissagungen entweder ganz und gar oder sie bestehen auf der buchstäblichen Auffassung ohne leitende hermeneutische Grundsätze immer da, wo sie ein Resultat gewinnen, was zur Bestätigung ihrer vorgefaßten Meinungen dienen kann. Zum Theil sind in demselben Irrthum auch diejenigen schriftgläubigen Ausleger befangen, welche auf die strengbuchstäbliche Auffassung des bisjetzt noch nicht erfüllten Theiles der Weissagungen dringen. Diese Ansicht hat ihren Hauptsitz in England, vgl. die literarischen Nachweisungen bei v. Oettingen die synagogale Elegik des Volkes Israel, S. 24, in Deutschland hat sie besonders in Würtemberg viele Anhänger. Gegen ein ihr eigenthümliches Vorurtheil wurde in dem früher angeführten Aufsatze zur Auslegung der Propheten, bemerkt: „Man kann sich nicht genug wundern, wie die Anhänger der roh buchstäblichen Auffassung der Propheten diese als das

Resultat stärkeren Glaubens darstellen können. Schon die Geschichte, sollte man sagen, müßte sie von diesem Irrthum befreien. Diese Auslegung ist in ihrem Wesen ja keine andere, als die der jüdischen Ausleger. Ihr Beispiel zeigt doch wohl hinreichend, daß man nicht des besonderen Beistandes des heiligen Geistes bedarf, um aus Jes. 2 sich den Glauben zu bilden, daß in der Mess. Zeit der Tempelberg auf der Spitze der unter ihm aufgethürmten höchsten Berge der Erde stehen, aus Sach. 14, daß alsdann der Oelberg sich in zwei Hälften theilen werde. J. D. Michaelis, ein anderer Vorgänger dieser Ausleger, müßte dieser Behauptung gemäß einen Glauben gehabt haben, der Berge versetzen konnte. In seine Fußstapfen treten noch jetzt mehrere holländische Ausleger (v. d. Palm u. A.), von deren Glauben man eben keine hohe Vorstellung hegen kann, da man nur zu deutlich sieht, wie sehr es ihnen an lebendiger Kenntniß auch der einfachsten Heilswahrheiten fehlt." Das stärkste aber, was gegen diese Auslegung gesagt werden kann, ist, daß auf Grund derselben Christus ans Kreuz geschlagen wurde. — Auf dem anderen Abwege befinden sich diejenigen, welche den Inhalt der Weissagungen durch übermäßige Hervorhebung des bildlichen Characters verflüchtigen und sie ihres sachlichen Gehaltes entleeren. Diese Erklärungsweise befolgten nicht wenige rationalistische Ausl.; während die der vorigen zugethanen von dem Interesse geleitet wurden einen Gegensatz zwischen dem A. u. N. T. nachzuweisen, war bei ihnen das Interesse vorwiegend, durch möglichste Verallgemeinerung die Uebereinstimmung der richtig aufgefaßten Weissagung mit der Erfüllung zu beseitigen.*) Nicht selten sehen wir sogar ein und denselben Erklärer beide Weisen befolgen, je nachdem es ihm bequem ist. Zum Theil befinden sich auf dem letzteren Abwege auch diejenigen unter den schriftgläubigen Auslegern,

*) Vgl. z. B. Meiers Hermeneut. des A. T. Th. 2.

welche bei allem, was über die Erscheinung Christi in Niedrigkeit und über die gegenwärtigen Zustände der Kirche hinausgeht, das zu Grunde liegende Sachliche möglichst zu beseitigen suchen und dem Reiche Gottes seine herrliche Endgeschichte rauben. Von dieser Verirrung war schon Luther nicht ganz frei. Er erklärt sich z. B. in seinen späteren Schriften entschieden gegen eine zukünftige Bekehrung der Juden. „Die Juden" sagt er — W. W. Th. 20 S. 2528 — „zu bekehren ist ebenso unmöglich als den Teufel zu bekehren. Ein jüdisch Herz ist so stock stein eisen teufelhart, daß es mit keiner Weise zu bewegen ist." „Vom ganzen Haufen mag hoffen, wer da will, ich habe davon keine Hoffnung," S. 2529. Von Calvin wurde in dem Auff.: zur Ausl. der Propheten gesagt: „die ängstliche Buchstäblichkeit älterer Ausleger stieß ihn zurück. Denn seinem gesunden exegetischen Gefühle waren gezwungene Erklärungen, wie sie ein nothwendiger Ausfluß jener Buchstäblichkeit sind, höchst zuwider. Und was noch mehr ist, er war so fest von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die heilige Schrift nach allen ihren Theilen diejenigen Merkmale, die der Apostel ihr beilegt, tragen müsse und trage, daß er es nicht ohne Unwillen sehen konnte, wie einem so bedeutenden Theile von ihr durch die Beziehung auf absolut Vergangenes und absolut Zukünftiges das Lebenslicht ausgeblasen wurde. Nun verfiel er aber auf ein anderes Extrem. Um alles gradezu auf die Gegenwart beziehen zu können, ging er immer darauf aus zu verallgemeinern, übersah, wo ganz deutlich eine specielle Realisirung der Idee angekündigt wird, und raubte dem Reiche Gottes seine herrliche Endgeschichte, indem er seine Gegenwart und seine Zukunft identificirte." In der orthodoxen Auslegung des 17 Jahrh. bei einem Calov z. B. hat diese Verirrung einen bedeutenden Spielraum gewonnen. Ob v. Oettingen Recht hat, wenn er den Verf. einer Theilnahme an dieser Verirrung beschuldigt, indem er S. 23 von einem „hauptsächlich von Hengstenberg und

seiner Schule vertretenen rationalisirenden Spiritualismus" redet, das wird sich aus der folgenden Erörterung ergeben.

Wollen wir diese verschiednen Abwege vermeiden, so müssen wir uns, nachdem wir den bildlichen Character der Weissagung im Allgemeinen als nothwendig in dem Wesen derselben begründet nachgewiesen haben, nach sicheren Regeln für die Gränzbestimmung zwischen Bild und Sache umsehen.

1. Wo die Erfüllung schon verglichen werden kann, da läßt sich die Scheidung am sichersten nach ihrer Anleitung vornehmen. Hier ist aber Vorsicht nothwendig, weil, wie früher gezeigt, die Propheten nicht selten durch lange Zeitfernen geschiedne Begebenheiten, namentlich die schwachen Anfänge des Reiches Christi und sein glorreiches Ende als Continuum darstellen. Es muß daher genau vorher untersucht werden, ob eine Weissagung überhaupt, und inwiefern sie schon für erfüllt zu halten. Dabei werden denn die Aussagen des N. T. über die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes die besten Dienste thun. Namentlich ist die Apokalypse insofern wichtig, als sie den unerfüllten Theil der Weissagungen des A. T. wieder aufnimmt und seine Erfüllung als noch in Zukunft bevorstehend darstellt.*) — In Bezug auf denjenigen Theil der Weissagungen aber, dessen Erfüllung als schon geschehen, theils durch die einfache Vergleichung der Weissagung mit der Geschichte, theils durch die Aussprüche Christi und der Apostel nachgewiesen werden kann, bedient man sich mit vollem Rechte der Geschichte zur Scheidung des Bildlichen und Sachlichen.

*) Wer erkannt hat, mit welcher Sorgfalt und Planmäßigkeit diese Wiederaufnahme der Weissagungen des A. T. im N. T. geschieht, dem kann nicht verborgen seyn, wie äußerst mißlich es ist, eine noch unerfüllte Weissagung blos auf Grund des A. T. anzunehmen. Schon deshalb wird die Rückkehr nach Zion in den Weissagungen des A. T. nicht materiell gefaßt werden dürfen. Denn von einer Rückkehr nach dem leiblichen Zion weiß das N. T. nichts. Paulus namentlich, der ex professo die Zukunft Israels behandelt, lehrt nur seine Bekehrung, nicht aber eine nationale Wiederherstellung. Dieß Stillschweigen der eigentlich classischen Stelle ist von großer Bedeutung.

Nur muß man dabei zwei Fragen wohl unterscheiden, die Frage, welchen Sinn die Propheten in ihren Weissagungen fanden, und welchen Sinn Gott bei denselben beabsichtigte. Beide Fragen sind als verschieden erwiesen, sobald der Beweis geführt worden, daß die Propheten in der Ekstasis, im Geiste redeten, vgl. 1 Petr. 1, 11. 2 Petr. 1, 21. Die Antwort auf die erste Frage kann auf diesem Wege nicht gefunden werden: auch ist sie uns nicht von großer Wichtigkeit. Wohl aber kann die zweite Frage auf diesem Wege beantwortet werden. Derselbe Gott, welcher den Propheten über ihr eignes Verstehen und Begreifen hinaus die Aussicht in die Zukunft eröffnete, war es, welcher nachher die Erfüllung herbeiführte. Die hermeneutische Regel, daß man immer den von dem Verfasser beabsichtigten Sinn aufsuchen müsse, wird hierdurch nicht verletzt. Die Differenz zwischen uns und den Gegnern liegt vielmehr in der verschiednen Beantwortung der Frage, wer für den eigentlichen Verfasser der Weissagungen zu halten sey. Die Gegner bleiben hier bei dem menschlichen Werkzeuge stehen, wir erheben uns zu dem göttlichen Urheber.

Doch fehlt es für die Gränzbestimmung zwischen dem Bildlichen und Sachlichen auch nicht an Merkmalen, die in den Weissagungen selbst enthalten sind und die daher schon den Propheten und ihren Zeitgenossen zu Gebote standen, obgleich die Entbehrung des Hauptmerkmales, der Erfüllung, sie zu keinem vollkommen sicheren und befriedigenden Verständniß gelangen ließ. Diese Merkmale haben wir jetzt zu besprechen.

2. Als bildlich geben sich diejenigen Schilderungen zu erkennen, in denen eine deutliche Beziehung auf frühere Begebenheiten in der Geschichte Israels stattfindet. Hier ist immer nur der allgemeine, die Begebenheit der Zukunft und der Vergangenheit verbindende Grundgedanke herauszunehmen. So wenn Habakuk in C. 3, nachdem er in V. 2 gebeten: o Herr, dein Thun inmitten der Jahre belebe,“ s. v. a. thue wieder an uns, was du

vor Alters gethan hast, die herrlichen Erscheinungen bei der Gesetzgebung sich wiederholen sieht, V. 3, ebenso die Siege über Kuschan und Midian. So wenn es Jes. 11, 15. 16 heißt, der Herr werde bei der Erlösung Israels den Arabischen Meerbusen austrocknen und den Strom in sieben Bäche theilen. Der Gedanke ist hier nur die Beseitigung der Hindernisse der Erlösung des Bundesvolkes. Wenn Hoseas in C. 2, 16. 17 sagt, Gott werde Israel in die Wüste führen, dort freundlich mit ihnen reden, sie dann in das Land Canaan geleiten, so liegt am Tage, daß er nur der Substanz nach eine Wiederholung der früheren Führungen erwartete. Vgl. noch zu Sach. 10, 11. Jes. 4, 5. 12, 3.

3. An zahlreichen anderen St. ist man zu der uneigentlichen Auffassung genöthigt, falls man nicht die Propheten sich selbst widersprechen lassen will. Wollte man z. B., wie mehrere Kabbalisten gethan haben (Glaesener de gemino Judaeorum Messia S. 52) die Stellen buchstäblich auffassen, in denen die Propheten den Messias geradezu den König David nennen und ihnen die Meinung beilegen: David werde auferstehen und von Neuem die Herrschaft antreten, so würde man diese St. in Widerspruch bringen mit den zahlreichen anderen, in denen sie den Messias als Sprößling oder Sohn Davids bezeichnen, vgl. zu Ez. 34, 23. Wollte man Jer. 33, 18 buchstäblich verstehen und darin die Fortdauer des Levitischen Priesterthums und des Opfercultus ausgesprochen finden, so würde diese St. im Widerspruche stehen mit 31, 31 ff. u. 3, 16, Th. 2 S. 517. Wenn es in Jes. 14, 2 heißt: „Und es nehmen Völker sie und bringen sie an ihren Ort und es bekommt sie das Haus Israels im Lande des Herrn zu Knechten und zu Mägden und sie führen gefangen, die sie gefangen führen und herrschen über ihre Dränger," so wird der Gedanke an eine äußere Knechtschaft schon ausgeschlossen durch das vorausgeschickte: und es nehmen Völker sie u. s. w., vgl. 66, 20, noch mehr aber durch die zahlreichen anderweitigen St.,

in denen den Heidenvölkern ein Antheil an dem Reiche Gottes zu gleichen Rechten mit Israel zugesprochen wird, wie C. 19, 23, 66. 21, wonach die Heiden sogar an der priesterlichen Würde Antheil erhalten. Hienach kann der Gedanke nur der seyn, daß das Israelitische Princip die geistliche beherrschende Macht werden wird. Die Einkleidung wird gewählt mit Beziehung auf die äußere Dienstbarkeit, welche Israel bevorstand. Wollte man Jes. 45, 14: „Also spricht der Herr: die Arbeit Aegyptens und der Erwerb Kuschäas und die Sabäer die langgewachsenen, werden zu dir übergehen und dein seyn, hinter dir in Ketten einhergehen und vor dir sich niederwerfen, zu dir flehen: nur in dir ist Gott und ist kein Gott außerdem" von einer äußerlichen Knechtung verstehen, so würde man einen grellen Widerspruch erhalten gegen C. 2, 2—4, ja ein solcher würde in der St. selbst vorliegen; denn wenn die Heiden sich freiwillig demüthigen — sie werden übergehen — so wird man wohl eine Abhängigkeit auf geistlichem Gebiete erwarten, nicht aber eine äußere Unterwerfung. Die geistliche Abhängigkeit erscheint unter dem Bilde der Knechtschaft, weil in der Zeit, in die sich Jesaias im zweiten Theile im Geiste versetzt, Israel hinter der Weltmacht in Ketten einherging. Die buchstäbliche Auffassung von Jes. 11, 14: „Und sie fliegen auf die Schulter den Philistern westwärts, plündern zusammen die Söhne des Ostens; Edom und Moab werden ihr Angriff, die Söhne Ammons ihr Gehorsam seyn" würde auf der einen Seite in Widerspruch stehen mit V. 4: „Und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Bösen." Das Volk eines solchen Königes ist nicht auf die Davidische Weise der Kriegsführung angewiesen. Wie wenig es in dem Reiche Christi auf eine solche abgesehen sey, erhellt schon daraus, daß nach der Verkündung der Propheten vor der Erscheinung Christi das Volk äußerlich wehrlos gemacht werden soll, 1 S. 600. Auf der andern Seite

würde ein Widerspruch stattfinden mit der prophetischen Voraussicht, die namentlich bei Jesaias klar vorliegt, daß die genannten Nachbarvölker schon vor dem Erscheinen Christi durch die sich erhebenden Weltmächte zerrieben werden und die Bedeutung völlig verlieren sollen, die sie vor dem Aufkommen dieser Weltmächte hatten. Der Gedanke der siegenden Gewalt des Reiches Gottes nimmt in dieser St. Fleisch und Blut an aus den Verhältnissen der Davidischen Zeit. Die buchstäblich aufgefaßte St. Jes. 66, 23, wonach in der Mess. Zeit alles Fleisch von Monat zu Monat und von Sabbath zu Sabbath nach Jerusalem kommen wird, um dort anzubeten, würde im Widerspruch stehen gegen C. 19, 19, Th. 2 S. 165, Zeph. 2, 11, Mal. 1, 11: „an jedem Orte wird Rauchwerk dargebracht in meinem Namen und reines Speisopfer," Michaelis: sicut olim in uno loco, Deut. 12, 5, 6. Th. 3 S. 592. In solchen Fällen ist das Bildliche immer auf der Seite zu suchen, wo eine Veranlassung in dem Gesichtskreise der Propheten nachweislich ist.

4. Andere St. führen durch sich selbst den Beweis, daß sie nicht anders als bildlich aufgefaßt werden dürfen. So dürften wir, auch wenn wir von der Geschichte und von dem Zeugnisse Christi absehen wollten, nicht unter Elias dem Propheten, dessen Zukunft Maleachi ankündigt, mit den älteren Juden und einigen Neueren den wirklichen Elias, sondern wir müßten darunter einen Propheten in Geist und Kraft des Elias verstehen. Denn wir dürften nur dann dem Propheten einen so völlig abnormen Gedanken beilegen, wenn sich für die uneigentliche Auffassung nicht die gesichertsten Analogien anführen ließen. So erscheint die buchstäbliche Auffassung von Jes. 53, 12 sogleich als unstatthaft, weil weltliche Triumphe nicht durch die tiefste Erniedrigung erworben werden und weltliche Herrscher nicht ihren Unterthanen Vergebung der Sünden und Rechtfertigung ertheilen. Die buchstäbliche Auffassung der neun letzten Cap. Ezechiels wird an C. 47,

1—12 zu Schanden, wo der geistliche Sinn klar hervorleuchtet. Daß in Jes. 34 u. 63 Edom bildliche Bezeichnung der Feinde des Reiches Gottes ist, geht aus dem ganzen Contexte deutlich hervor, da das angekündigte Gericht als ein über alle Völker der Erde sich erstreckendes erscheint. Mehrfach führt die buchstäbliche Erklärung zu Abentheuerlichkeiten, welche das gesunde exegetische Gefühl sofort als der heiligen Schrift fremdartig erkennt. So z. B. in Jes. 2, wo nach der buchst. Erkl. der Berg Zion auf die höchsten Berge der Erde gethürmt wird, Sach. 14, 10, wonach alle Berge Judäas, die von Jerusalem ausgenommen, in Ebnen verwandelt werden sollen.

5. Man darf bei der Scheidung von Bild und Sache den allgemeinen Charakter jedes einzelnen Propheten nicht außer Augen lassen. Es ist unläugbar, daß, obgleich alle vielfach die Wahrheit im Bilde schauen, doch bei den einen die Bilder weit sachlicher sind und die Hülle weit durchsichtiger, wie bei den anderen. Dieß haben schon mehrere Jüdische Gelehrte eingesehen (vgl. die St. bei J. Smith a. a. O. Maimonides C. 45) und hiernach eine Classification der Propheten versucht. Bei Jesaias würde z. B. weit mehr für eine soviel als möglich eigentliche Auffassung einer Schilderung, wie die Ez. 40—48 sprechen, wie bei Ezechiel.

6. Zuweilen wird auf das Bildliche einer Schilderung ausdrücklich aufmerksam gemacht und auf das zu Grunde liegende sachliche hingedeutet. So erklärt Sacharja in C. 10, 11 den bildlichen von der Erlösung aus Aegypten entnommenen Ausdruck: „sie gehen durch das Meer," selbst durch das hinzugefügte: die Noth. Anderwärts wird die bildliche Auffassung dadurch nahe gelegt, daß Ausdrücke gebraucht werden, welche im bildlichen Sinne einen ausgeprägten Character haben. So führt in Jes. 2 schon das auf die bildliche Auffassung, daß die Berge so

oft Bild der Reiche sind, in Ez. 40—48, daß der Tempel unläugbar anderweitig als Symbol des Reiches Gottes vorkommt.

7. Bei denjenigen Weissagungen, deren Erfüllung noch bevorsteht, ist die Gränzbestimmung zwischen Bild und Sache immer nach der Analogie des Glaubens anzustellen. Schon aus diesem Grunde ist, wie dies schon Theodoret zu Ezech. 48 (opp. ed. Hal. II. p. 1045 ff.) treffend gezeigt hat, diejenige Erklärung der sich auf die Zukunft beziehenden Weissagungen zu verwerfen, welche in denselben durch falsch buchstäbliche Auffassung die Lehre von zukünftigen Prärogativen des Jüdischen Volkes, von Wiederaufbau des Tempels und von Wiedereinrichtung des Levitischen Cultus findet, also von einer Rückkehr zu den „dürftigen Elementen," welche die Kirche hinter sich hat. Die St., welche von einer Rückkehr Israels nach Zion in der Mess. Zeit reden, können schon deshalb nicht buchstäblich aufgefaßt werden, weil Zion in ihnen überall als Sitz des Reiches Gottes erscheint. Diese centrale Bedeutung hatte Zion unter dem A. B. nur durch das locale Heiligthum. Daß dieß mit der Erscheinung Christi seine Würde verlieren werde, erklärte schon Jeremias in C. 3, 16. Mit dem Momente der Erscheinung Christi erhielt das Reich Gottes einen anderen Mittelpunct, zu ihm verhielt sich der Tempel, wie der Schatten zu dem Wesen. Dasselbe gilt von den Stellen, wonach die bekehrten Heiden nach Zion ziehen werden, St., deren buchstäbliche Auffassung auch schon deshalb ungereimt ist, weil man nach ihr gegen den Augenschein behaupten muß, daß die Erfüllung rein der Zukunft angehört. Zion erscheint bei Jes. in C. 2 u. 66, 23, bei Micha und bei Sacharja unbedingt als die Stätte des Heiles für die Heidenwelt, so daß wer nicht nach Zion zieht, am Heile keinen Antheil hat, vgl. Sach. 14, 17—19, nur von Zion geht Gesetz aus und das Wort des Herrn von Jerusalem, wer es dort nicht holt, ist davon aus-

geschlossen, Zion ist die einzige Stätte der Anbetung auf der ganzen Erde, also die einzige Stätte, wo man Gottes theilhaftig werden kann. Diese Consequenzen der buchstäblichen Auffassung muß man sich wohl vergegenwärtigen, ehe man sich zu ihr entschließt. v. Oettingen hat sich ihnen vergeblich zu entziehen versucht. Es gilt hier einfach ein entweder oder und das Vermitteln und Halbiren wird als unwissenschaftlich betrachtet werden müssen. Wenn man einmal Zion local faßt, im Widerspruche gegen das N. T., wo der Tempel, Jerusalem, Zion geistlichen Character angenommen haben*), so muß man auch so weit gehen anzunehmen, daß das Ende zu dem Anfange zurückkehren, daß der klare und entscheidende Ausspruch des Herrn Joh. 4, 21 seine Bedeutung verlieren, die Kirche ihren öcumenischen Character aufgeben wird. Die Vorliebe für die buchstäbliche Auffassung führt zuletzt zu einer Erneuerung des von der Kirche längst überwundenen und ausgestoßenen judenchristlichen Irrthums und es läßt sich nicht verkennen, daß Manche sich ihm nicht blos nähern, daß sie schon bei ihm angelangt sind.

8. So wie die Propheten und ihre Zeitgenossen durch die angegebnen Merkmale nicht immer in den Stand gesetzt wurden, das Bildliche und das Sachliche von einander zu unterscheiden, so sind auch wir, bei den Weissagungen, deren Erfüllung noch bevorsteht, nicht immer im Stande, diese Scheidung mit Sicherheit anzustellen. Hier ist es nothwendig, mit den Bestimmungen nicht über die Merkmale hinauszugehen. So wie bei dem bis jetzt erfüllten Theile der Weissagungen die Geschichte gezeigt hat, daß Manches, was ohne dieselbe bildlich zu seyn schien, sachlich, und Anderes, was sachlich zu seyn schien, nur bildlich war, so

*) Vgl. m. Comm. z. Apokal. 1 S. 558.

müssen wir in manchen Fällen auch bei dem noch unerfüllten Theile die Entscheidung erst von der Geschichte erwarten.

IV. Ein Erzeugniß des dargestellten Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen ist die Dunkelheit derselben an sich und abgesehen von der Erfüllung, die jedoch nur als eine theilweise zu betrachten ist. Diese Dunkelheit ist das Resultat der drei vorher angegebnen Eigenthümlichkeiten. 1. Den Propheten wurden gewöhnlich nur helle Blicke auf einzelne Theile des großen Ganzen der Zukunft gewährt. Ihre Weissagungen müssen aneinandergereiht und die Fragmente zu einem Ganzen verbunden werden. Uns wird dies nicht schwer, da die Geschichte uns zeigt, wo jeder einzelne Zug eingereiht werden muß; auch die vor der Erfüllung Lebenden waren, wie wir schon sahen, nicht von allen Hülfsmitteln zu dieser Zusammenstellung entblößt. Doch mußte sie ihnen allerdings weit schwerer werden, und die Propheten selbst mochten oft darin fehlgreifen. Daß z. B. die Vereinigung der St., wo ein Messias in Herrlichkeit und wo ein Messias in Niedrigkeit verkündet wird, den von dem Lichte der Erfüllung Verlassenen Schwierigkeit machte, sehen wir daraus, daß die Juden Behufs derselben die Fiction von einem doppelten Messias ersannen. 2. Auch dadurch mußte mannigfache Dunkelheit herbeigeführt werden, daß die prophetische Anschauung in der Regel von den Zeitverhältnissen abstrahirt und vielfach verbindet, was in der geschichtlichen Entwickelung sich als getrennt darstellt. Die Weissagungen z. B., in denen die Befreiung aus dem Babylonischen Exil und die Erlösung durch Christum als Continuum erscheinen, konnten leicht zu der Meinung veranlassen, daß beide Begebenheiten auch geschichtlich verbunden seyn würden, vgl. zu Mal. 2, 17 und die Einleitung zu Sacharja. Daß die schwachen Anfänge und das glorreiche Ende des Messiani-

schen Reiches in den Weissagungen in Eins zusammengefaßt werden, bewirkte, daß selbst Johannes der Täufer und die Apostel vor Ausgießung des Geistes (Apgsch. 1, 6) sich nicht anders denken konnten, als daß mit der Erscheinung Christi auch die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit nahe verbunden seyn müsse. 3. Ein noch bedeutenderer Grund der Dunkelheit war aber der bildliche Character der Weissagungen. Wir sahen zwar, daß es, auch abgesehen von der Erfüllung, nicht an Merkmalen zur Scheidung des Bildlichen und des Sachlichen fehlte. Dennoch aber mußte es im Einzelnen sehr schwer und oft unmöglich fallen, diese Scheidung vorzunehmen. Die Glieder des A. B. standen zu den Weissagungen in demselben Verhältniß, in dem wir zu den Weissagungen, welche die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes betreffen. Noch größere Mißverständnisse mußte der bildliche Character der Weissagungen hervorbringen, wenn die in ihm selbst liegende Schwierigkeit der richtigen Auffassung noch dadurch vermehrt wurde, daß eine fleischliche Gesinnung mit dem Wunsche, gewisse Lieblingshoffnungen in den Weissagungen ausgesprochen zu finden, an die Erklärung ging. Der fleischliche Nationalstolz der Juden ließ sie alle auch ihnen schon zu Gebote stehenden Hülfsmittel zum richtigen Verständniß verschmähen; sie setzten sich durch buchstäbliche Auffassung der theokratischen Bilder aus den Weissagungen ihre fleischlichen Vorstellungen vom Messias und seinem Reiche zusammen.

Daß diese theilweise Dunkelheit ihrer Weissagungen den Propheten selbst nicht unbekannt war, zeigen mehrere Aussprüche derselben. Jesaias in C. 6, 9. 10 u. 29, 10—12 und Jeremias in C. 23, 20. 30, 24 sagen, daß die Weissagungen dem fleischlich gesinnten Theile des Volkes unverständlich seyen und erst bei ihrem Eintreffen zu seinem Schaden von ihm verstanden werden würden. Sacharja erklärt mehrfach, daß er die Bedeutung der

ihm gewordenen Visionen nicht verstehe und wird erst später über den Sinn belehrt*). Hiernach mußte bei denjenigen Visionen, denen wie Ezech. C. 40—48 keine Erklärung nachfolgte, der Sinn dem Propheten theilweise dunkel bleiben. Dem Daniel wurde bedeutet, seine Weissagung würde für jetzt und auf lange Zeit noch wie verschlossen und versiegelt seyn, erst die Kirche der Zukunft werde den rechten Gebrauch von ihr machen können, 12, 4. 9. 8, 26, vgl. Beitr. 1 S. 216 u. zu Apoc. 10, 14. Auch Apoc. 22, 10 spricht es aus, daß die Weissagungen, sofern sie auf absolut Zukünftiges gehen, wie verschlossen und versiegelt sind.

Die rationalistischen Gelehrten, indem sie die Vergleichung der Erfüllung mit der Weissagung verschmähten, traten auf den Standpunct der vor der Erfüllung Lebenden zurück, und entnahmen nun aus der durch ihre eigne Schuld fortdauernden Dunkelheit der Weissagungen einen Grund gegen die Göttlichkeit derselben. So sagte z. B. Ammon (Christologie S. 12): „Die ganz einfachen, in kalter historischer Prosa aufgezeichneten Sätze: Israel hat keinen König, sondern einen Lehrer zu erwarten; dieser Lehrer wird unter Herodes zu Bethlehem geboren; er wird für die Wahrheit seiner Religion unter Tiberius sein Leben aufopfern; durch die Zerstörung Jerusalems und die gänzliche Vernichtung des Jüdischen Staates breitet er seine Lehre in allen Welttheilen aus; — diese wenigen Sätze würden nicht nur den Charakter wahrer Vorhersagungen an sich tragen, sondern sie würden uns auch, sobald ihre Aechtheit erwiesen wäre, ungleich schätzbarer

---

*) Sach. 4, 4. 5. „Und ich antwortete und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: mein Herr, was ist das? Und der Engel, der mit mir redete, antwortete und sprach zu mir: Weißt du nicht, was das ist? Ich aber sprach: Nein mein Herr.“ Ein gleiches Bekenntniß der Unwissenheit in V. 12. 13. Vgl. 1, 9. 2, 2.

seyn, als alle Orakel des A. T. zusammengenommen.“ Vor Allem ist hiergegen zu bemerken, daß dem historischen Christus der rationalistische substituirt wird, dem Propheten, Hohenpriester und Könige der bloße „Lehrer.“ Geschieht dieß, so hört der Unterschied des alttestamentlichen Christus von dem neutestamentlichen auf ein bloß formaler zu seyn, der größte Theil der Weissagungen wird in bloße Spreu verwandelt. Wird aber dieß rationalistische πρῶτον ψεῦδος beseitigt, von dem jedes christliche Gemüth mit Abscheu sich abwendet, so wird es leicht seyn die Form, in welcher unter dem A. B. die Aufschlüsse über die Zukunft ertheilt wurden, zu vertheidigen. 1. Es ist dem Wesen Gottes zuwider, daß er die Menschen zum Glauben zwinge. Er verbirgt sich in der Geschichte, wie in der Natur, damit er nur von dem Suchenden gefunden werde. So gab er denn auch in den Weissagungen so viel Klarheit, daß diejenigen, deren Herz bereitet war, den wesentlichen und für sie wichtigen Inhalt derselben, Alles, was zum Heile ihrer Seelen diente, erkennen konnten, dagegen soviel Dunkelheit, daß diejenigen, welche der Wahrheit abgeneigt waren, nicht mit Gewalt gezwungen wurden, sie zu sehen. Mit demselben Rechte, mit dem man von den Weissagungen größere Klarheit verlangt, könnte man auch verlangen, daß Gott täglich Wunder thun solle, um die Verächter seines Namens von ihrer Thorheit zu überführen. Daß für die Erwählten durchaus hinreichendes Licht gegeben war, um sie zu Christo zu leiten, zeigen die lebendigen Beispiele eines Zacharias, Simeon, Johannis des Täufers, der Maria, der Anna u. s. w. 2. Hätten die Weissagungen die Klarheit der Geschichte gehabt, so würde ihre Erfüllung unmöglich gewesen seyn. Wäre das Leben Christi, seine Verwerfung durch die Juden und ihre traurige Folge, die Zerstörung von Jerusalem, in der Weissagung ebenso klar, genau, umständlich zusammenhängend und selbst für die fleischlich Ge-

sinnten verständlich beschrieben, wie im N. T., so würde der Rathschluß der Erlösung, welcher den Tod Christi erforderte, nicht zur Ausführung gekommen seyn. 3. Auch auf die Gläubigen mußte das über gewisse Parthieen der Weissagung verbreitete Dunkel einen besseren Einfluß ausüben, als es die Klarheit gethan haben würde. Hätten z. B. die viele Jahrhunderte vor der Erscheinung Christi lebenden Gläubigen des A. B. gewußt, daß seine Erscheinung sich noch so lange verzögern werde, wie sehr hätte da ihre Liebe erkalten und ihre Hoffnung gelähmt werden müssen! wie hätten die Mess. Erwartungen der Mittelpunct ihres ganzen religiösen Lebens werden können? Hätten die Christen der ersten Jahrhunderte vorhergewußt, daß die zweite Erscheinung Christi noch wenigstens 1800 Jahre ausbleiben werde, wie weit weniger eindringlich hätte ihnen diese Lehre seyn müssen, als da sie derselben zu jeder Stunde entgegensahen, da ihnen gesagt wurde, sie sollten wachen; denn sie werde kommen, wie ein Dieb in der Nacht, zu einer Stunde, in welcher sie dieselbe nicht erwarteten. 4. Ein großer Theil der Messianischen Verkündigungen war bestimmt, in der Gegenwart auf das Ganze des Volkes einzuwirken, es in der, wenn auch nur äußeren Treue gegen den Herrn zu erhalten. Dieser Zweck würde bei einer der Klarheit der Geschichte gleichen Klarheit der Weissagung nicht haben erreicht werden können. Wohl aber wurde er erreicht durch eine Einrichtung der Weissagungen, bei der sogar ihr selbstverschuldetes Mißverständniß heilsame Folgen hatte. Das Volk bemächtigte sich der Hülle und glaubte in derselben das Wesen selbst zu haben; dadurch wurde dann beigetragen zur Erhaltung der äußeren Bedingungen, unter denen der wahre Gehalt der Weissagungen ins Leben treten konnte. 5. Fragt man, wozu der an und für sich und nicht durch Schuld der fleischlichen Gesinnung dunkle Theil der Weissagungen gedient habe, so ist darauf

hinzuweisen, daß die Propheten nicht blos für ihre Zeitgenossen, sondern auch für die Nachwelt, für die Kirche aller Jahrhunderte weissagten. Für die Zeitgenossen war der klare Theil vollkommen hinreichend.

V. Eine Folge des Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen ist der vielfach hervortretende dramatische Charakter derselben. Alles, Begebenheiten und Personen, bietet sich ihnen in der inneren Anschauung dar; diese ist gleichsam die Schaubühne, auf welcher die letzteren redend und handelnd auftreten. Dieß Auftreten geschieht nicht selten ohne vorhergehende Bezeichnung und Einführung, wie z. B. in Jes. 49 der Messias plötzlich redend auftritt. Ebenso wird auch vielfach die Anrede plötzlich an solche gerichtet, welche dem Propheten in der inneren Anschauung gegenwärtig sind, z. B. an Christum in Jes. 53, 14: „so wie viele sich entsetzten über dich." Der Wechsel der redenden Personen und der Angeredeten ohne nähere Bezeichnung hat häufige Differenz der Ausleger hervorgerufen, so z. B. in Nah. 1, 9: „was gedenket ihr vom Herrn," wo nach mehreren die Anrede an Assur gerichtet ist, nach der richtigen Ansicht an Juda, V. 11.

VI. Aus dem Zustande der Propheten läßt sich endlich die Annahme als wohlbegründet erweisen, daß die bei ihnen beschriebenen symbolischen Handlungen größtentheils nicht äußerlich, sondern innerlich vorgegangen sind, eine Annahme, die, wie schon Maimonides C. 46 einsah, durch die Beschaffenheit derselben nothwendig erfordert wird. Denn da das Gebiet der Propheten, so lange sie sich in der Ekstasis befanden, nicht die äußere, sondern die innere Welt ist, so muß jede von ihnen in der Ekstasis vorgenommene Handlung nothwendig eine innere seyn. Die wenigen Fälle, wo die symbolischen Handlungen sich als äußerlich verrich-

tet nachweisen lassen, sind als Ausnahmen zu betrachten, bei denen die Propheten aus ihrem eigentlichen Elemente herausgetreten sind. *)

*) Vgl. Jo. Smith p. 14: Prophetica scena, intra quam omnes peragebantur apparitiones, fuit ipsius prophetae phantasia, omniaque, quae deus ei revelata volebat dramatice in phantasia gerebantur, ita ut plures interdum inducerentur in scenam personae, inter quas propheta partes etiam suas agebat. Itaque prout dramaticus ille apparatus postulabat, oportuit eum, ut caeteros actores partes suas agere, aliquando verbis et narratione rerum gestarum, aut propositione quaestionum, aliquando eas partes ferentem, quas jussus erat per alios agere, adeoque eum non tantum sermone, sed etiam gestibus et actionibus locum suum inter alios obtinere.

Verzeichniß

der in der Christologie erklärten Schriftstellen.

(a. bez. die 2te Hälfte des 3ten Bandes: Schlußabhandlungen.)

In B. 3, welcher durch ein Versehen dem Verf. nicht zur Revision vorgelegt worden ist, sind folgende Druckfehler stehen geblieben:

S. 33 Z. 11 v. u. st. der Einzelne l. das Einzelne.
S. 34 Z. 12 v. o. st. eines l. deines.
S. 35 Z. 5 v. o. st. und l. nur.
S. 38 Z. 1 v. o. st. der l. das.
S. 43 Z. 6 v. o. st. O. l. c.
S. 44. Z. 13 v. u. st. in drei l. in den drei.
S. 45 Z. 12 v. u. st. nur l. uns.
S. 47 Z. 5 v. o. st. Dieses l. Dieser.
S. 48 Z. 12 v. o. st. der l. das.
S. 48 Z. 13 st. ihre l. seine.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.